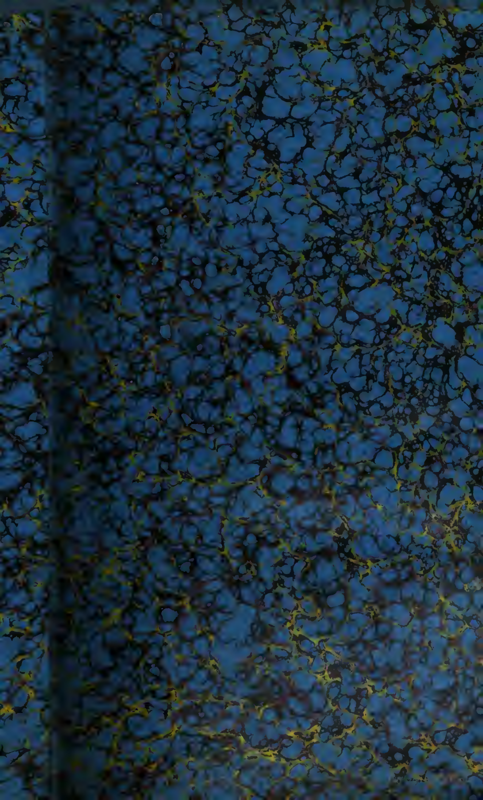

Digitized by Google


EEK GENT



DE

# LA CERTITUDE

Paris. — Imprimerie Dondey-Dupré, rue Saint-Louis, 46, au Marais.

DE

# LA CERTITUDE

PAR A. JAVARY

AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES)

« On peut bien ne pas entendre ce qui est, mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas. »

BOSSUET.

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

QUAI DES AUGUSTINS, 19

1847

A Monsieur

VICTOR COUSIN.

*Qui aura tant fait*

*Pour l'avenir de la Philosophie.*

# AVANT-PROPOS.

J'offre au public le Mémoire couronné l'année dernière par l'Académie des Sciences morales et politiques dans le concours ouvert sur la question de la Certitude.

En consacrant à cet ouvrage un nouveau travail pour le rendre digne, autant qu'il était en moi, du succès qu'il avait obtenu, j'ai dû me préoccuper de lui conserver assez de sa physionomie primitive pour que l'écrit soumis au public fût bien le même que l'Académie avait jugé. Aussi ai-je complétement respecté l'ensemble général et l'enchaînement des idées. Dans les trois premiers livres, qui avaient principalement obtenu le suffrage de l'Institut, j'ai suivi pas à pas la route que j'avais tracée d'abord,

bien que je me sois cru obligé de récrire entièrement cette partie même pour lui donner plus de force ; et j'ose espérer que mes premiers juges trouveront qu'elle a gagné en maturité, et que beaucoup de points qui avaient été plutôt indiqués que traités, et où ils avaient approuvé l'intention sans doute plutôt que l'exécution, répondent peut-être un peu mieux maintenant aux éloges qu'ils avaient bien voulu leur accorder.

Les deux derniers livres, très-incomplets dans le Mémoire primitif, ont été plus profondément modifiés. Les critiques mêmes qu'ils avaient justement encourues m'y laissaient plus de liberté. Je n'ai pas cru toutefois devoir donner à la partie historique, considérée comme exposition critique des systèmes dogmatiques ou sceptiques, un développement que n'auraient comporté ni le cadre de l'ouvrage, ni mes habitudes d'esprit, ni même les ressources que j'avais à ma disposition. Quelque peine que j'y eusse prise, il m'eût été impossible d'ailleurs d'arriver à égaler sous ce rapport les remarquables travaux que l'Académie a mentionnés si honorablement dans le même concours. Et comme, après tout, malgré son extrême infériorité sur ce point, mon Mémoire avait

obtenu le premier rang parce qu'il s'agissait d'un problème dogmatique et non purement historique, j'ai cru rester fidèle à l'esprit même du sujet en subordonnant toujours l'étude des systèmes et des écoles philosophiques au profit immédiat qu'on en peut tirer pour la solution directe de la question et la constitution de la science actuelle.

Lorsqu'en effet j'eus connaissance du sujet mis au concours par l'Institut, et qu'il me vint en pensée de répondre à cet appel, il me sembla qu'en substituant aux questions historiques exclusivement proposées jusqu'alors le problème fondamental de la Certitude, les hommes considérables qui sont appelés à exercer sur les intelligences une influence si profonde et si légitime avaient voulu nous faire entendre, qu'après avoir pris possession de ce qu'il y a de plus important dans les monuments du passé, il fallait songer un peu à consolider le présent et à édifier l'avenir. Est-il donc bien utile, après tout, de se livrer à des recherches d'érudition, devenues de pure curiosité maintenant que le plus nécessaire est connu ; est-il bien utile, dis-je, d'examiner et de critiquer minutieusement tel philosophe, de réfuter tel sceptique des temps anciens ou modernes, quand l'ennemi est

à nos portes, quand de tous côtés l'on entend répéter que la philosophie n'est rien, ne peut rien, et qu'il faut la couper au pied, comme l'arbre qui ne porte pas de fruits? Or, poser le problème de la certitude, c'est mettre en question la valeur même de la science philosophique. Car si elle se sent capable de l'aborder, si elle peut le résoudre et arriver par là à des résultats solides, comment contester encore sa puissance? Si elle s'arrête devant lui, au contraire, ou se borne à entasser de nouveau des considérations rétrospectives, ne justifie-t-elle pas les attaques que l'on dirige contre elle?

Cette question posée était donc, à mes yeux, une épreuve décisive pour l'école philosophique à laquelle je tiens à honneur de me rattacher. L'Institut a pensé qu'elle en était sortie à son avantage. Le public sanctionnera-t-il ce jugement? Je dois me borner en ce moment à exprimer le vœu que les considérations, un peu ambitieuses peut-être, que je viens de lui soumettre, attirent son attention sur un problème auquel elles ont donné pour moi tant d'importance et d'attrait.

Il est à craindre cependant qu'un livre de ce genre ne réponde pas au besoin des esprits par une

exposition suffisamment claire et facile des questions philosophiques. J'y ai fait les plus grands efforts; mais, outre que les points les plus élevés de la science seront toujours peu abordables pour qui ne s'est pas familiarisé, par une longue étude, avec les méditations de cette nature, je regarde comme à peu près impossible pour l'écrivain d'amener sa pensée à une clarté complète et définitive, avant qu'elle ait traversé l'épreuve de la discussion et de la critique. J'ai déjà eu à profiter beaucoup, pour la forme comme pour le fond, du jugement rendu par l'Académie, et dont les motifs ont été si bien exposés par le savant auteur du rapport. J'attends du public le même service, s'il pense qu'il en puisse retirer des résultats profitables; et j'espère que, sans s'effrayer de l'expression souvent laborieuse encore de mes idées, les esprits pénétrés de l'importance du sujet voudront bien contribuer à faire disparaître ce défaut même en m'adressant leurs objections ou leurs critiques; car, en éclaircissant les problèmes, de telles discussions ont également pour effet d'étouffer les idées fausses, et de faire jaillir dans toute leur pureté celles qui sont vraies.

DE

# LA CERTITUDE

---

## INTRODUCTION.

Comment a été soulevé dans l'esprit humain le redoutable problème de la certitude? A quel titre et dans quelles vues la philosophie en aborde-t-elle l'examen? Cette double question exige, avant de passer outre, quelques éclaircissements, indispensables à l'intelligence de ce qui doit suivre.

Le premier besoin auquel réponde la science, c'est le besoin de savoir: celui-là seul suffirait pour éclaircir tous les points de notre développement intellectuel, et même en tenant compte des applications importantes qui concourent à exciter le mouvement scientifique, il faut toujours chercher la solution des problèmes que présente la marche de la raison dans cette tendance secrète qui, indépendamment des conséquences pratiques, nous pousse à tout connaître, à

tout expliquer, et nous persuade intimement que nous y pourrons parvenir.

Le principe de l'intelligence, il est vrai, se trouve essentiellement lié en nous au principe de la liberté; car le privilége de l'homme, c'est de ne pas agir seulement, comme l'animal, par instinct ou par passion, mais de se conduire raisonnablement, c'est-à-dire en vue d'un but et par des moyens préconçus; et, sans faire aucune hypothèse sur la double nature et la double existence de l'homme, il est évident que, pour se diriger toujours en pleine connaissance de cause, il lui faut acquérir la science de l'univers qui l'entoure et celle de la destinée à laquelle il est appelé : l'une pour profiter des forces et des lois du monde matériel et les appliquer à ses besoins, l'autre pour ordonner tous les actes de sa vie en vue d'une fin déterminée, qui doit se trouver conforme à la fin même de son être.

Toutefois l'homme ne réfléchit pas d'abord à l'emploi qu'il doit faire des données de cette double science, ni aux conditions sous lesquelles il la peut acquérir : emporté par cette tendance naturelle qui le pousse à chercher la science absolue, il aborde résolument et sans autre considération l'énigme totale de l'ensemble et du principe des choses. C'est ainsi que les premières pages de l'histoire de la science nous montrent, en Grèce, les sages de l'Ionie assignant à l'univers, avec une naïve confiance, ses causes et ses origines, tandis que les métaphysiciens d'Élée pretendaient établir les conditions absolues de l'être, abstraction faite de toute réalité apparente.

Nous trouvons donc dans les premières tentatives ce double caractère, de poursuivre la science en elle-même sans aucune préoccupation de ses conséquences ultérieures, et de s'attaquer immédiatement aux questions les plus élevées, les plus générales que puissent faire naître dans l'esprit humain le spectacle de l'univers et la nature de ses propres conceptions, sans faire aucune réflexion à la valeur, à l'origine, à l'usage légitime ou aventureux de ces matériaux primitifs de toute pensée.

Mais, à la faiblesse d'une intelligence limitée qui ne sait point encore user de ses forces, s'opposent l'immensité du domaine de la vérité, le nombre et la complexité des problèmes qui se présentent, et cette tendance même à se rendre compte de toutes choses par les premiers principes, qui fait prendre pour tels les résultats les plus insuffisants ou les plus hasardés de spéculations sans méthode.

Placé dans un point étroit du temps et de l'espace, ne pouvant concevoir d'abord l'ensemble des choses que sous un aspect particulier, chaque esprit s'attache à certains faits, à certaines conceptions, et, par les premiers résultats qu'il obtient, prétend expliquer tout le reste, comme s'il eût pénétré le secret le plus profond de toute réalité. De là autant de systèmes, qui, appuyant sur une base plus ou moins restreinte le développement de tout ce qui est, vont se briser contre des difficultés insurmontables pour eux, et, de plus, se renversent l'un l'autre par une exclusion et une contradiction mutuelles.

Or, quand un certain nombre de semblables doctrines se sont ainsi succédé en s'opposant l'une à

l'autre, il est impossible que l'esprit humain n'en vienne pas à se défier un peu de lui-même et de ses propres forces; car, après tout, ce n'est point sur la foi d'une autorité étrangère que l'intelligence avait accepté ces différents systèmes; tous, au contraire, elle les avait vus sortir de certaines données expérimentales ou rationnelles, et de l'application de ses propres facultés aux différents objets qu'elle conçoit. C'est donc à l'insuffisance de ses propres facultés que l'esprit humain imputera le peu de valeur de ses premières découvertes, et, tombant d'une confiance sans bornes dans un découragement complet, on le verra se déclarer absolument incapable de connaître la vérité.

C'est précisément ce qui arriva en Grèce, à la suite de cette première période, dont nous indiquions tout à l'heure les caractères : on vit les sophistes soutenir, avec un succès inexplicable en toute autre circonstance, que « nulle idée conçue, nulle doctrine élevée par l'esprit humain sur la nature des objets, ne répond à rien de réel, et qu'en se renfermant dans le domaine intérieur de la pensée, d'où l'on ne peut légitimement sortir, on a le droit de soutenir comme également acceptables, sur des choses inconnues en elles-mêmes, les opinions les plus opposées. »

Mais si, en présence de tant de systèmes contradictoires, ce langage était fait pour séduire les esprits vulgaires, il devait révolter un esprit profondément sensé, qui, acceptant l'erreur comme la condition inévitable du développement d'une intelligence finie, ne pouvait désespérer pour cela tout à fait de sa

portée, et qui, au contraire, par cette vue spontanée de la raison qu'on nomme le bon sens, entrevoyait en soi l'idée de la vérité absolue.

Ce fut là, en effet, le caractère de la réforme de Socrate, c'est-à-dire d'une ère presque entièrement nouvelle et d'un mouvement véritablement philosophique. Cet esprit éminemment droit, faisant la part des erreurs contenues dans les doctrines précédentes, se déclarant aussi peu soucieux de leurs prétentions que de leurs théories scientifiques, voulut qu'on renonçât, pour le moment du moins, à toute recherche ambitieuse sur l'ensemble des choses, pour se préoccuper d'abord des questions qui intéressent immédiatement la nature et la fin de l'homme, et que, dans ces limites mêmes, on n'avançât aucune idée qui ne fût parfaitement éclaircie dans ses principes, en laissant de côté toute hypothèse systématique.

Il y a loin de là, sans doute, à un exposé complet du rôle et de la méthode qui conviennent à la philosophie, et de même qu'avant Socrate on en avait déjà entrevu le vrai caractère, de même il restait une tâche immense à accomplir pour l'amener à une clarté, à une précision complète. L'antiquité même ne nous offrirait pas cet idéal. Il fallait le génie des temps modernes pour qu'on vît successivement : Bacon enseigner à l'esprit humain comment, dans l'étude de la nature, en réservant le problème des causes dernières, il devait tendre et pouvait arriver à se rendre compte des lois du monde matériel pour les appliquer à ses besoins; Descartes réduire à son dernier élément le doute le plus complet qu'on puisse énoncer sur la valeur de ses connaissances, et poser

par là même le fondement indestructible sur lequel doit se relever tout l'edifice de la certitude et de la pensée ; Locke et son école développer ce principe en se livrant à une analyse plus détaillée des faits de l'intelligence, et en donnant son importance véritable à la question de l'origine des idées ; Reid et Kant, enfin, constater les caractères véritables de la raison, et, en soulevant les derniers problèmes sur la valeur de ses principes, mettre dans son véritable jour la nécessité d'appuyer toute doctrine sur une connaissance complète de la nature et des lois de l'intelligence.

Et comme l'histoire pouvait seule, en développant tous les éléments qui composent la philosophie, amener cette science à se constituer completement, de même l'étude détaillée de ces différents points peut seule rendre parfaitement intelligible une définition exacte de la science philosophique. Et c'est pour cela qu'ici, en prenant notre point de départ dans un fait historique, très-considérable d'ailleurs, emprunté aux premières époques de l'histoire de l'esprit humain, nous cherchons, non pas à donner une idée rigoureuse et définitive de la philosophie, mais à en indiquer au moins le but essentiel et les caractères distinctifs.

Il est vrai de dire, en effet, de toute science, qu'on n'en peut donner une définition complète que le jour où la méthode et les principes fondamentaux en sont parfaitement connus, ce qui est le résultat même et le terme de la science : on n'en peut jusque-là qu'indiquer grossièrement l'objet. Mais si, pour le plus grand nombre des cas, cet objet, avant d'être connu

dans sa nature, est d'abord percevable pour les sens et l'imagination, et peut, par conséquent, être montré du doigt, en quelque sorte, à celui qui se propose de l'étudier; en philosophie, au contraire, toute indication de ce genre nous faisant défaut, il nous faut chercher à faire saisir, au point de départ, à quel besoin de l'intelligence et de la nature humaine cette science est destinée à répondre, c'est-à-dire, quelles circonstances amènent le mouvement philosophique et quels signes le caractérisent toujours.

Or la réforme accomplie par Socrate nous paraît éminemment propre à mettre en relief, comme il convient de le faire ici, la tendance constante et distinctive de l'esprit philosophique, et si à l'auteur de ce mouvement nous réunissons, en effet, les deux grands hommes qu'il suscita, et qui restent dans l'antiquité les personnifications les plus hautes du génie de la philosophie, nous verrons clairement comment les tentatives irréfléchies et les systèmes contradictoires des premiers sages ayant eu pour résultat le scepticisme absolu des sophistes, un essor nouveau de la pensée s'ensuivit, qui ne s'arrêta point aux limites un peu étroites dans lesquelles Socrate croyait prudent de renfermer la science, mais qui, du moins, en s'élançant de nouveau avec Platon et Aristote dans les plus hautes régions de l'être, conserva ce caractère fondamental d'appuyer toujours les plus transcendantes spéculations sur les données qu'avait fournies l'étude réfléchie de l'intelligence elle-même.

Ainsi, pour nous résumer, après avoir porté sur les objets de la pensée et de la nature des affirma-

tions prématurées, l'homme ne tarde pas à s'apercevoir de l'insuffisance de chacune de ces théories et des contradictions qu'elles présentent entre elles. Cette multiplicité d'opinions, inconciliable avec l'unité nécessaire de ce qui est, lui donne lieu de croire qu'il ne connaît point la réalité des choses. Et comme aucune de ces doctrines n'a été élevée, ce semble, qu'en vertu des données et par l'exercice légitime de sa faculté de connaître, il en conclut que cette faculté même est impuissante à découvrir et incapable de posséder la vérité.

Mais le doute absolu est pour l'intelligence un état violent et intolérable. L'homme, quoi qu'il fasse, croit à la vérité et se sent fait pour l'atteindre. Il cherchera donc, pour y parvenir, à se rendre compte des causes qui avaient amené les erreurs antérieurement commises, et à les éviter, ce qui ne se peut faire que par la connaissance préalable de la constitution même de notre faculté de connaître, de ses principes, de sa portée et de ses lois.

Croire fermement à la valeur essentielle de notre raison, mais se défier de ses entraînements irréfléchis et chercher à en bien déterminer la nature pour la diriger comme il faut; appuyer, en un mot, la connaissance de toute réalité sur l'étude réfléchie des conditions mêmes de l'entendement : tel nous paraît donc être le vrai et spécial caractère de la tendance philosophique.

Mais accomplir une pareille tâche, c'est-à-dire, déterminer le degré de confiance que mérite par sa nature notre faculté de connaître, puis établir les règles nécessaires pour se former des idées vraies de la

réalité ou apprécier la valeur de ses conceptions, préciser enfin les cas où l'on est en droit de porter une affirmation absolue, et ceux où l'on doit, au contraire, suspendre ou restreindre son jugement, que sera-ce autre chose, que résoudre la question de la certitude, ou le problème de la portée légitime de notre intelligence?

Si donc l'on considère la philosophie, non pas sous le point de vue de sa matière, c'est-à-dire des sujets qu'elle embrasse dans son développement, mais sous le point de vue de sa forme, c'est-à-dire du caractère propre et de la marche qui la distinguent dans le progrès de la science et de l'esprit humain, le problème de la certitude nous apparaît comme le problème philosophique par excellence, car de la solution qu'il aura reçue dépendra celle de tous les autres.

On le voit donc : selon nous, le doute est le point de départ de la philosophie, en ce sens qu'ayant ses causes premières en dehors d'elle, il provoque le développement de cette science, qui a précisément pour raison d'être le besoin de le détruire, et de trouver les moyens propres à le faire disparaître de l'intelligence humaine.

Les objections ne manqueront pas à cette proposition. Examinons dès à présent les plus essentielles.

Et d'abord on nous demandera si les doutes qui s'élèvent dans l'esprit humain sur la valeur de nos conceptions et de nos connaissances précèdent réellement le développement de la philosophie au point d'en être l'occasion, ou s'ils n'en seraient pas, au contraire, un résultat postérieur et factice.

Le scepticisme des sophistes, par exemple, ne semble-t-il pas le fruit des recherches philosophiques antérieurement faites? Et lorsqu'à la suite des tentatives nouvelles inspirées par la reforme de Socrate, on voit la philosophie ancienne tomber avec Enésidème et Sextus Empiricus dans la négation de toute certitude, quand la philosophie moderne, qui commence par le doute avec Descartes, vient aboutir avec Hume et Kant au scepticisme le plus radical, n'est-on pas en droit de soutenir que la destruction de toute affirmation positive est l'unique résultat de nos chimériques recherches, et qu'à cette prétendue poursuite de la certitude, l'esprit humain ne gagne autre chose que la négation de toute vérité spéculative et morale?

Ces reproches se fondent, ce nous semble, sur une confusion qu'il importe d'éclaircir. Il y va de l'honneur, il y va de l'existence même de la philosophie. Car s'il était démontré qu'avec sa grandeur apparente, cette science eût pour effet unique et inévitable d'ébranler les fondements de la certitude naturelle en soulevant l'inutile prétention de les raffermir, et qu'elle fît naître à plaisir dans l'esprit humain ce doute universel qu'elle se trouve ensuite impuissante à faire disparaître, l'humanité devrait à coup sûr la proscrire, malgré l'attrait de ses problèmes.

Eh bien, supposons qu'en effet, desespérant d'arriver par cette route à la vérité et à la certitude, je renonce à toute recherche philosophique; est-ce que le doute et le scepticisme seront pour cela disparus de mon âme? Quand j'entends professer autour de moi mille opinions contradictoires sur Dieu, sur ma nature, sur la destinée et la loi de mon être, puis-je

m'empêcher de me dire qu'apparemment toutes ces opinions sont fausses, puisqu'elles sont contradictoires, soit en elles-mêmes, soit entre elles? Et si vous m'interdisiez de chercher à connaître ce qu'il y a de vrai là-dessous, en m'assurant d'avance que je n'y pourrais arriver, cela m'empêcherait-il encore de penser que l'esprit humain n'est pas fait apparemment pour la vérité, puisqu'il peut s'attacher ainsi aux erreurs les plus diverses? Évidemment le doute, le scepticisme serait alors en moi plus absolu, plus négatif que jamais, puisqu'il ne me resterait pas même l'espérance d'en pouvoir sortir, et qu'il ne vous resterait à vous aucun moyen humain de m'en tirer. Or les moyens humains sont apparemment les seuls dont nous puissions disposer (1).

Mais en reconnaissant avec nous qu'en effet, dans l'état actuel des esprits et des choses, en présence des opinions diverses et des doctrines opposées qui se disputent l'esprit humain, il est impossible à la réflexion la plus simple, la plus dégagée de toute prétention philosophique, de ne pas révoquer en doute et la valeur de tous ces systèmes contradictoires et la puissance de notre intelligence à decouvrir la vérité, on en conclura que cela prouve précisément contre notre cause, car tous ces systèmes sont, dit-on, les produits de la philosophie, et leur évidente fausseté révèle l'incapacité radicale de cette science prétendue, à nous donner jamais la certitude.

(1) Si la foi religieuse a, comme nous le dirons plus tard, un principe spécial, c'est précisément d'être surnaturelle et de venir de Dieu seul. Qui pourrait donc répondre, en détruisant tout autre fondement de certitude, de nous assurer celui-là?

C'est ici qu'il nous paraît nécessaire de bien éclaircir les éléments du problème.

Sans doute les tentatives incomplètes ou mal dirigées de la philosophie, ses découvertes même exagérées ou mal entendues, depuis Socrate, comme avant lui, ont dû notablement augmenter la somme des erreurs humaines. Sans doute encore, à mesure que la philosophie gagnait en profondeur et en étendue, le scepticisme a dû profiter des résultats mêmes de la science pour donner plus de force à ses attaques : c'est la condition inévitable et comme le revers de tout progrès dans l'humanité.

Mais le principe que nous examinons ici est de savoir si le développement naturel de l'esprit humain, abstraction faite de toute intention philosophique, ne devait pas amener, par exemple, des recherches et des théories différentes sur les objets et les lois de la nature matérielle; des croyances religieuses diverses; des institutions et des coutumes d'une infinie variété; des opinions morales, enfin, plus ou moins erronées, plus ou moins absurdes; confusion inextricable d'égarements contradictoires, dont le spectacle suffisait parfaitement à faire naître le scepticisme, puisque toutes ces opinions ne peuvent être vraies à la fois, et qu'à les considérer ainsi toutes en général, il n'y a même aucune raison de croire ni qu'il y en ait aucune absolument vraie, ni qu'on s'en puisse jamais former une qui soit telle.

Attribuerez-vous à la philosophie tout ce développement des idées humaines? En la proscrivant, alors, vous condamnez notre nature intelligente elle-même et cette condition que Dieu nous a faite de n'arriver

à la vérité qu'à travers l'erreur, et de n'édifier la science universelle qu'avec les matériaux successivement amassés dans les doctrines particulières.

A nos yeux, toute pensée, toute opinion, toute recherche scientifique ou morale n'est pas encore de la philosophie. Il est nécessaire que l'homme cherche à connaître, à se rendre compte de tout ce qu'il conçoit, ne fût-ce que pour gouverner ses actes; mais ce besoin irréfléchi peut l'entraîner aux plus grandes erreurs, et, par suite, provoquer chez lui le doute le plus complet, avant que le vrai principe philosophique ait fait son apparition.

Celui-ci commence à se révéler lorsque, ne pouvant vivre dans le vide complet que fait le doute de toute vérité et de toute certitude, l'homme entreprend d'en sortir par une étude réfléchie de sa faculté de connaître, qui lui permette de la diriger sans erreur.

Donc par cela seul que l'homme pense, et que sa pensée étant imparfaite et finie ne peut arriver immédiatement à la vérité, le doute et la négation se forment dans son intelligence par l'effet de la plus simple réflexion; et bien loin que la philosophie ait fait naître dans l'esprit humain ces deux plaies, humainement incurables sans elle, cette science naît au contraire du besoin de les guérir et procède par conséquent d'un principe tout à fait opposé. Car c'est uniquement par une foi profonde et invincible à l'existence de la vérité absolue et à la possibilité de la découvrir, qu'elle triomphe du découragement où l'homme était tombé à la suite de ses premières erreurs, et qu'elle entreprend d'en éviter de nouvelles en s'imposant certaines conditions.

Ses espérances seront-elles remplies, ou se fait-elle illusion sur ses propres forces? C'est là une tout autre question, que nous examinerons suffisamment dans la suite. Tout ce que nous voulons établir ici, c'est qu'en vertu du principe même qui lui donne naissance, la philosophie ne doute, ne nie en aucune façon : elle fait acte de foi, au contraire, à la vérité absolue, à la légitimité de la pensée, à la réalité de l'intelligible.

Mais, dira-t-on encore, comment concilier la tendance, essentiellement affirmative, selon vous, de la philosophie, avec l'existence du scepticisme, qui de tout temps a passé pour philosophique, et dont les négations, selon vous-même encore, doivent faire partie de l'histoire de cette science?

Rien de plus simple à expliquer, ce nous semble.

La philosophie, non plus qu'aucune science humaine, n'a pu immédiatement atteindre le but qu'elle se proposait. Elle ne pouvait d'abord, à son point de départ, l'entrevoir que confusément, et alors même que par plusieurs réformes successives les caractères propres de son rôle et de sa méthode devenaient plus distincts, il y avait dans la pensée humaine une tendance presque irrésistible à s'écarter de la voie étroite que traçaient les conditions rigoureuses de la science, et à se jeter de nouveau dans des affirmations sans garantie.

De là ces erreurs nouvelles, ces systèmes faux auxquels nous avons déjà reconnu que les philosophes eux-mêmes, malgré le but qu'ils doivent poursuivre, se sont de tout temps laissé entraîner.

Or, en présence de ces égarements, deux sortes de protestations s'élèvent :

Celles des sceptiques, d'abord, qui, retombant dans les doutes déjà élevés sur la valeur de la pensée humaine, s'autorisent de l'impuissance avouée de ses nouveaux efforts pour s'arrêter découragés, en quelque sorte, sur le chemin de la vérité, et, s'armant d'une connaissance déjà plus approfondie de ses principes, s'efforcent de prouver qu'il est inutile de poursuivre davantage un but qui doit rester toujours hors de notre atteinte.

D'autres, au contraire, reprenant avec plus de force le sentiment dont s'inspirait Socrate, déclarent qu'une réforme est nécessaire, parce que ces erreurs signalent un vice de méthode et une connaissance insuffisante des éléments et des lois de la pensée; mais ils soutiennent qu'une recherche plus exacte des principes de la raison, une marche moins aventureuse peuvent nous conduire sûrement au terme si désiré de la certitude scientifique.

Ceux-là sont, à notre avis, les véritables philosophes, et les sceptiques, en tant qu'ils nient la puissance de l'esprit humain et la portée légitime de ses facultés, se séparent évidemment de la science et la combattent. Mais comme, en définitive, soit qu'ils récusent totalement l'autorité de la raison, soit qu'ils s'attachent à la renfermer dans un cercle trop étroit pour qu'elle conserve encore quelque valeur ; comme, dans tous les cas, ils s'appuient sur l'étude de notre intelligence pour ruiner des prétentions qu'ils regardent comme illégitimes, ils ont pour cela reçu de tout temps le nom de philosophes, au même titre

que tous ceux qui, sans user d'une méthode suffisamment sévère, élèvent sur une base fragile ces systèmes plus ou moins grandioses que combat précisément le scepticisme.

De plus, dans ce long enfantement de la philosophie scientifique, les sceptiques jouent ce rôle extrêmement utile, d'exercer sur toute affirmation dogmatique un contrôle rigoureux, de signaler sans cesse l'insuffisance des résultats acquis, et de contraindre ceux qui persistent dans la recherche du vrai, à s'imposer une marche de plus en plus sévère, et à pénétrer plus profondément dans les principes de l'intelligence et de la vérité. Et c'est ainsi que, comme nous espérons le faire voir, les attaques vraiment capitales de Hume et de Kant ont amené la philosophie à dégager enfin les bases définitives de sa constitution scientifique.

Si donc les systèmes sceptiques font partie intégrante du développement historique de la philosophie, c'est en ce sens, qu'ils concourent au progrès de la science positive et dogmatique; et, puisque la philosophie dans son ensemble ne s'arrête jamais à ces systèmes qu'autant qu'il le faut pour redresser sa méthode et raffermir ses principes sur les points dont ils lui ont signalé la faiblesse, cela prouve bien encore, ce nous semble, le caractère essentiellement affirmatif de sa tendance.

Mais, nous objectera-t-on enfin, pourquoi donc alors la philosophie commence-t-elle par faire en quelque sorte dans l'esprit le vide de toute croyance et de toute affirmation? De ces deux grands réformateurs dont vous vous autorisez sans cesse, l'un, Socrate,

affecte de dire qu'il ne sait rien, qu'il ne veut rien affirmer de tout ce qu'on a pu croire jusqu'à lui; l'autre, Descartes, fait explicitement du doute absolu le premier degré de sa méthode, et se déclare incertain de tout ce qu'il a pu accepter jusqu'à ce jour en sa créance. Quelle est la nécessité de ce doute préalable, et comment le conciliez-vous avec vos prétentions dogmatiques? Pourquoi ébranler ainsi des convictions que plus tard (et tout porte même à le craindre) vous essayerez peut-être inutilement de raffermir? Pourquoi, enfin, élever des nuages sur les résultats positifs que d'autres sciences peuvent avoir acquis, et dont personne ne révoque en doute la valeur?

C'est que si l'on jette les yeux sur ce qui se passe dans la majorité des esprits, on y trouvera deux opinions opposées, parce que notre pensée a deux genres d'objets bien distincts.

D'une part, croyance inébranlable à la réalité de toute chose visible et tangible, de tout ce qui, en un mot, tombe sous les sens. Les sciences qui étudient ces objets peuvent s'égarer parfois ou élever de faux systèmes, on ne doutera guère pour cela de leur puissance, on ne doutera point surtout de la réalité des objets qu'elles étudient.

Mais pour tout ce qui, au contraire, est immatériel, pour tout ce que ne peuvent pas saisir immédiatement les organes du corps; excepté le cas de croyances religieuses, dont il resterait à justifier la valeur, et qui, d'ailleurs, n'ont peut-être aujourd'hui que trop perdu de leur empire; sauf ce cas-là, on n'accorde guère de réalité aux objets, aux lois que la

pensée seule atteint; et comme le témoignage de la raison est, humainement parlant, la seule garantie qu'on puisse avoir de leur réalité, si la raison ne s'accorde pas avec elle-même, si ses données présentent des difficultés ou des contradictions, on trouve là un prétexte suffisant de révoquer en doute l'existence même de ces choses purement intelligibles.

Or ces objets propres de la pensée sont précisément ceux aussi dont les recherches philosophiques ont pour but d'établir la réalité et de déterminer la nature. Les objets matériels n'obtiennent déjà par eux-mêmes qu'une trop grande confiance, et il y a peu à craindre de voir les influences sensibles perdre de leur autorité dans l'esprit humain. Mais quant aux autres, la disposition générale est ou d'en contester absolument l'existence, ou de se déclarer incapable d'en rien connaître, ou de se faire enfin sur ces sujets un système arbitraire et sans fondement scientifique.

La philosophie doit combattre ces diverses tendances. Partant de l'opinion extrême et malheureusement trop commune qui révoque en doute le témoignage de l'intelligence pure et la réalité de tout objet seulement conçu, elle doit tirer des éléments mêmes de la pensée que présuppose l'énoncé de cette opinion, une doctrine scientifique et rigoureuse des principes de la raison et de la vérité, afin de faire disparaître du même coup le scepticisme, la négation et les systèmes imaginaires.

Encore une fois, le doute, en dehors même de la philosophie, n'est que trop général et trop fréquent, non pas relativement aux objets corporels, où il ne

peut avoir aucune importance ni aucun danger, mais relativement à ces objets que la pensée seule atteint, Dieu, l'âme, la loi morale, de la connaissance desquels doit dépendre toute notre vie d'êtres intelligents et libres. Il est donc tout à fait nécessaire que la philosophie, prenant l'homme dans cet état parfaitement réel, et non pas hypothétique, comme on veut bien le prétendre, le conduise de là, non à des opinions arbitraires qui n'auraient aucune valeur, mais à une science qui repose sur la certitude.

Est-elle en état de remplir cette grande mission? Nous espérons pouvoir en donner les preuves. Mais, sans anticiper sur les développements particuliers des divers points que nous devons parcourir, un mot encore sur le but dernier de nos efforts.

Si l'on nourrissait l'espoir de construire immédiatement la science complète et d'en achever l'ensemble, de tirer toutes les conséquences et de résoudre toutes les questions de détail, on se ferait une chimère évidente, à laquelle il faut bien faire entendre que nous ne songeons ni pour nous, ni même pour la philosophie de ce temps. Mais il s'agit d'établir d'une manière solide les principes essentiels, de telle sorte que, les résultats acquis ne pouvant plus être renversés, la science s'accroisse sans bouleversements nouveaux, et s'avance par un progrès soutenu dans l'étude des problèmes secondaires. C'est là ce que nous appelons une constitution définitive et scientifique de la philosophie.

Mais ce point, comme tous ceux que nous avons touchés dans cette introduction, à commencer par la définition de la philosophie elle-même, ne peut s'en-

tendre pleinement que par les développements qui vont suivre.

En attendant, nous croyons avoir établi que la question de la certitude n'est point une vaine et dangereuse subtilité, agitée à plaisir par une science chimérique; qu'elle a, au contraire, une origine et une importance véritablement humaines, et qu'en cherchant à la résoudre, la philosophie sérieuse répond à une nécessité déplorable peut-être, mais très-réelle, de l'esprit et de la nature de l'homme.

Que si, malgré la double tendance que nous lui avons reconnue, à établir la connaissance positive de la vérité sur des fondements inébranlables, et à mettre au-dessus du doute la réalité des objets purement intelligibles et immatériels, on la voit partout, dans le cours de son développement historique, donner naissance à des systèmes sceptiques, ou à des doctrines qui nient l'existence de l'âme et de Dieu, cela ne prouve autre chose, sinon que les organes de la science ne sont pas toujours suffisamment pénétrés de son esprit, et se laissent aller aux erreurs, aux faiblesses, aux illusions qu'ils doivent combattre; cela n'empêche pas qu'en prenant peu à peu une conscience plus claire de son but et de sa méthode, la science elle-même ne puisse arriver à ce terme, à cette certitude dogmatique qu'elle poursuit.

On doit donc voir clairement quel est l'état de notre esprit, en abordant comme philosophe l'étude du problème qui va nous occuper. Témoin de tant d'erreurs et de contradictions où se perd l'intelligence humaine, aucune idée, aucune croyance ne saurait emporter d'abord notre assentiment. Mais

nous ne pouvons nous résigner à nier pour cela l'existence du vrai, ni à douter sans espoir des facultés que Dieu nous a données pour l'atteindre. Nous croyons qu'il y a une vérité, que notre intelligence est faite pour elle, et nous espérons y pouvoir parvenir, si toutefois nous commençons par déterminer suivant quelles conditions et dans quelles limites, en vertu même de sa constitution la plus intime, notre esprit peut se mettre en rapport de connaissance avec la réalité de l'être.

Arriver ainsi à une possession de la vérité dont on puisse se rendre compte d'une manière parfaitement claire et complète, c'est, ce nous semble, l'idéal de la certitude que nous poursuivons.

Toutefois, il nous faut examiner avec tout le détail nécessaire et toute la précision possible les caractères distinctifs de cette certitude que nous cherchons, puis de la méthode que nous devons observer, et des moyens que nous pouvons employer pour y parvenir.

Ce sera l'objet du premier livre.

# LIVRE PREMIER.

---

## CHAPITRE PREMIER.

### Définitions.

La faculté de penser, qui est un des éléments essentiels de la nature humaine, se révèle par des phénomènes spéciaux dès les premiers jours de notre existence. Mais, dans son développement successif, elle présente tour à tour différents caractères, qu'il est très-important de constater ici.

Sollicitée d'abord par l'action des objets extérieurs qui font impression sur les sens, on la voit chez l'enfant se concentrer d'une manière exclusive sur ces impressions, sur ces objets, et rester dans une complète ignorance d'elle-même. Dans le langage ordinaire, cette première période de la vie intelligente se trouve parfaitement caractérisée par ces mots, que *ce n'est point là encore l'âge de la réflexion.*

L'être pensant, dont la faculté de connaître se développe sous la double influence des sensations qu'il éprouve et de l'exercice de sa propre activité, se distingue de tout temps sans doute de ce monde exté-

rieur qui affecte ses organes et dans lequel lui-même produit certains effets. Mais toutes les idées qui se forment en lui, tous les jugements qu'il porte relativement aux objets matériels s'identifient si étroitement à ses yeux avec la réalité de ces objets mêmes, qu'il ne songe en aucune façon à distinguer ce qu'il pense de ce qui est, ni à supposer entre ces deux termes le moindre défaut de correspondance.

Les idées étant en effet la reproduction immédiate de ces impressions et de ces actes qui mettent l'âme en rapport avec les choses externes, et celles-ci n'étant d'abord connues que par là, l'objet sans l'idée qu'on s'en fait, l'idée sans l'objet qu'elle représente ne seraient rien pour l'intelligence qui les comprend toujours et uniquement l'un avec l'autre, l'un par l'autre.

C'est seulement lorsqu'en se développant davantage, la pensée, par l'intervention de principes que nous aurons à déterminer plus tard, s'élance au-delà des faits observés, et porte sur l'avenir ou sur les choses qu'elle n'a point directement perçues, des jugements bientôt démentis par l'expérience; c'est encore lorsque les communications qui s'établissent entre les intelligences individuelles viennent suggérer à chacun de nous des notions qui ne s'accordent pas entre elles ou avec les objets que nous avons pu voir; c'est alors seulement que chacun de nous aussi commence à distinguer de ses propres conceptions la réalité des objets, en s'apercevant qu'il n'y a pas toujours identité parfaite entre les idées qu'il possède ou les jugements qu'il porte, et les choses telles qu'elles sont.

Cette distinction, comme nous l'avons vu, peut

aller si loin, la préoccupation réfléchie des phénomènes purement intérieurs de la pensée peut devenir tellement dominante, que, perdu dans la sphère de ses propres idées, se trouvant absolument séparé du monde externe et réel, l'esprit oublie entièrement la route qui le met en rapport direct et légitime avec la nature véritable des choses, et en vienne même à nier qu'un tel passage puisse exister. Or c'est pour le tirer de cet état contre nature, que nous cherchons dans l'étude de la pensée même le secret chemin qui peut nous conduire à une connaissance légitime de ce que sont en eux-mêmes les objets de nos conceptions; et si nous le pouvons trouver, si, par une possession complète et réfléchie de tous les principes de notre intelligence, nous nous pouvons assurer d'entrer en communication immédiate avec les principes de toutes les réalités que nous concevons, alors nous aurons conquis la certitude. C'est là du moins, ce nous semble, l'indication la plus claire que nous puissions donner maintenant de l'idéal que nous poursuivons.

Mais il nous faut exposer aussi d'une manière précise le nom et le caractère des divers états intellectuels que nous devons traverser avant d'arriver à celui-là, et dire exactement par où ils en diffèrent.

A son début, disons-nous, l'intelligence n'établit point de distinction entre l'idée qu'elle se fait d'un objet, et cet objet tel qu'il est en lui-même. C'est ainsi qu'entre l'idée des couleurs, par exemple, telle qu'elle est acquise par le sens de la vue, et ce que sont réellement les couleurs dans les objets, on ne soupçonne en général aucune différence, on éprouve

même une assez grande difficulté à concevoir qu'il puisse y en avoir une. Nous trouvons donc là une croyance complète à la réalité de l'objet tel qu'il nous apparaît par le moyen des sens, puisqu'en vertu d'une tendance spontanée nous ajoutons foi d'une manière absolue à l'évidence de nos perceptions, sans soupçonner un moment que l'objet ainsi conçu puisse ou ne pas exister; ou être autre qu'il ne se manifeste en ce moment à nous.

Et cette tendance naturelle qui persiste presque irrésistiblement en nous dans tout ce qui touche aux idées fournies par les sens, se révèle encore dans les premiers temps de la vie intellectuelle par un phénomène très-favorable au développement des connaissances : l'enfant ajoute foi à ce qu'on lui raconte, à ce qu'on lui enseigne, même quand il s'agit de pures vérités qui se rattachent à peine, par quelques données de l'imagination, à ses propres perceptions sensibles; tant il est vrai que la pensée, qui montre ici déjà son principe essentiel, se sent faite pour saisir la réalité dans toutes ses conceptions, et que l'état de doute où elle tombe quand elle vient à se regarder comme peuplée d'idées vaines et fausses, est pour elle un état contre nature, intolérable pour cela même.

Cependant cet état se produit, nous avons montré pour quelles raisons, presque aussitôt que la réflexion commence; et de la foi spontanée à toute chose conçue, à tout objet dont l'idée se présente dans notre esprit, nous passons à une habitude tout opposée de defiance et de négation. Non pas que le scepticisme absolu qui consiste à se déclarer radicalement incapable de connaître rien de vrai, soit un

état d'esprit bien fréquent, bien répandu : ce dogmatisme négatif, comme on l'a appelé avec raison, est trop factice pour devenir jamais commun, car il ne peut y avoir de commun que ce qui est jusqu'à un certain point naturel. Mais enfin on fait une certaine part à la croyance et au doute, on continue à reconnaître la réalité de certaines choses, on en accorde moins à d'autres, et comme les manifestations des objets sensibles perdent difficilement de leur évidence, ce sont plutôt ceux que la raison seule conçoit qui cessent d'obtenir la même confiance. Pour n'avoir pas autant de rigueur systématique que le précédent, ce scepticisme-là n'est pas moins funeste, et son existence suffit parfaitement, comme nous croyons l'avoir montré, à justifier les efforts de la philosophie.

Quoi qu'il en soit, si l'on déclare absolument que les objets conçus n'existent pas, c'est la négation; si l'on se dit seulement incapable de se prononcer, en reconnaissant comme également possible qu'ils soient ou ne soient point, c'est le doute pur; si, enfin, l'on se croit plus fondé à admettre la réalité de l'objet que sa non existence, c'est la probabilité, qui peut avoir des degrés infiniment variés, comme l'improbabilité qui s'y oppose.

Ainsi, à l'évidence acceptée sans examen d'une perception ou d'une conception quelconque, répond la croyance entière et spontanée; à l'impossibilité affirmée de l'existence reelle de l'objet, répond la négation; à l'absence de tout motif déterminant d'affirmer ou de nier un objet dont on dit seulement *c'est possible*, le doute absolu ; à la probabilité plus ou moins

grande établie par des raisons de différente valeur, une opinion plus ou moins affirmative; enfin, à la démonstration complète, acquise par la réflexion, de la légitimité d'un jugement ou d'une idée, de la réalité d'un objet, la certitude inébranlable et scientifique.

Mais ces diverses définitions soulèvent des difficultés nouvelles, dont les unes peuvent être examinées immédiatement, les autres seulement indiquées ici comme posant les questions mêmes que nous aurons à résoudre dans le cours de notre travail.

On peut nous demander d'abord, par exemple, de préciser davantage le caractère par lequel la croyance se distingue de la certitude, l'évidence qui produit l'une, de celle qui doit servir de fondement à l'autre. Car, lorsque l'idée d'un objet a ce privilége d'entraîner notre acquiescement par une irrésistible évidence, ne disons-nous pas alors que nous sommes certains? La certitude n'est-elle pas là tout entière, et là n'est-elle pas identique avec ce que nous en prétendons distinguer sous le nom de foi ou croyance?

Sans doute, à prendre en gros les faits de l'esprit humain, ces deux éléments se confondent et se mêlent dans le plus grand nombre des cas. Il est rare que la certitude se trouve tellement approfondie par la réflexion, qu'elle ne repose au fond sur quelque croyance spontanée, à laquelle on obéit sans s'en rendre compte. Il est rare aussi que la croyance soit tellement irréfléchie qu'en donnant son adhésion à une conception, en ajoutant foi à un objet, la pensée, qui a conscience de ce fait, ne se le justifie pas en quelque manière.

Mais c'est le principe même et le caractère essen-

tiel de ces phénomènes que nous devons chercher; et, si mêlés qu'ils se trouvent l'un à l'autre dans le développement général de l'intelligence, nous ne les regardons pas moins comme très-distincts au fond, et comme désignant, en quelque sorte, deux positions extrêmes, dont l'une est le point de départ, l'autre le but de notre faculté de connaître.

C'est à tort en effet, selon nous, qu'on se borne à définir souvent la certitude un état intérieur de l'âme, où la pensée, le jugement, sont entraînés par une irrésistible évidence. Car deux hommes étant d'avis opposé sur un même objet, et chacun soutenant son assertion avec la même bonne foi, ils seraient dits alors également certains de la vérité de deux propositions contradictoires : ce qui ôte à la certitude tout caractère d'universalité scientifique, pour en réduire la valeur à celle de ces illusions que produit, dans les différents esprits, l'imperfection des connaissances, la fausse direction du jugement.

Nous savons bien qu'en de telles circonstances chacun se prétendra certain et se persuadera même qu'il l'est réellement; chacun pourra, par un degré déjà très-réel de réflexion, alléguer des preuves à l'appui de son opinion. Ce n'est donc plus là de la foi purement spontanée, mais ce n'est point encore non plus de la certitude véritable; car d'où vient l'erreur de l'une des deux opinions contraires, et peut-être de toutes deux, sinon des éléments de la vérité qui n'ont point encore été éclaircis, des assertions qui n'ont point été justifiées, des idées fausses auxquelles, pour ne s'en être pas rendu suffisamment compte, on accorde une adhésion imméritée?

Ces considérations nous portent à reconnaître deux états intellectuels bien distincts : l'un où l'esprit, entraîné par l'évidence d'une intuition, très-incomplète peut-être, de la vérité, adhère à une conception, à un objet, sans se rendre compte en aucune façon de la valeur de sa détermination ; c'est la croyance purement spontanée et irréfléchie. L'autre état est celui où, après s'être rendu compte de tous les éléments d'une conception, après avoir pleinement justifié la légitimité de l'idee qu'elle a d'un objet, la pensée, en pleine possession d'elle-même, se prononce sur la realité de ce qu'elle conçoit, en déclarant absurde toute proposition contraire ; c'est la certitude definitive et scientifique.

Cependant, si l'état de foi spontanée est pour l'esprit un état plus naturel que le doute qui en est la suite, et moins aventureux que cette recherche de la certitude dont il reste à examiner si le succès est possible, pourquoi l'intelligence ne s'y arrèterait-elle pas? Pourquoi ne ferait-on pas en sorte de la maintenir dans un cercle assuré de croyances positives, d'où la font sortir ces tentatives d'une curiosité impuissante peut-être quant au but qu'elle poursuit, et dangereuse à coup sûr par les conséquences funestes qui résultent de ses erreurs?

C'est qu'il est tout simplement impossible que la pensée s'arrête ainsi dans la première phase de son mouvement.

D'abord, parce qu'étant ignorante d'elle-même, de sa nature, des conditions de la vérité, elle subit d'une façon toute passive en quelque sorte l'influence de l'objet qu'elle conçoit à un moment donné ; elle

se tourne alors presque fatalement vers lui, comme les yeux de l'enfant sont attirés par la lueur d'un flambeau ; mais qu'un nouvel éclat vienne la frapper, et, si faux qu'il puisse être, il se pourra qu'elle s'y laisse entraîner également, alors même qu'elle eût été d'abord éclairée par la vérité la plus pure, si une influence surnaturelle ne la retient comme absorbée dans la lumière de l'intuition primitive.

Et encore, si la croyance première avait été déterminée par la conception des principes suprêmes de l'intelligible, on pourrait taxer d'impardonnable folie l'abandon d'une intuition qui devait combler toute la capacité de notre pensée. Mais l'état de l'esprit humain a-t-il jamais été tel? Dieu, sans doute, ne mit pas l'homme sur la terre sans se révéler à sa raison, ou il n'en eût fait qu'une brute; car sans la raison il n'y a pas d'homme, et il n'y a pas de raison sans l'idée de Dieu ; mais évidemment cette connaissance n'était pas tellement claire et tellement complète, eu égard même à ce que nous sommes, que l'intelligence humaine, si petite qu'elle soit, n'eût rien à désirer de plus. Nous concevons, au contraire, comme une des premières conditions de son existence, le devoir pour elle de se développer, de perfectionner la conception primitive par ses propres efforts, et d'agrandir, d'universaliser le point de vue toujours restreint sous lequel chacun entrevoit et comprend d'abord la vérité. Que si, en cherchant à satisfaire ses tendances d'une manière plus complète, l'homme, séduit par le prestige des objets qui l'entourent, égaré dans le dedale immense de la réalité matérielle ou intelligible, perd de vue l'intuition

primitive qui fut son point de départ, s'il en vient à méconnaître le but véritable auquel sa pensée doit toujours tendre, c'est une erreur déplorable, c'est une sorte de déchéance qui ne s'explique que trop par la faiblesse de notre nature : on conviendra pourtant que cette période à peu près inévitable du développement intellectuel de l'homme entrait apparemment dans les prévisions du Créateur comme une des conséquences possibles de notre état primitif, et qu'en tout cas, le fait se trouvant maintenant accompli, la foi première étant détruite, il faut reconnaître comme très-naturelle aussi la tendance philosophique et les efforts qu'elle fait pour arriver à la certitude, c'est-à-dire à une possession inébranlable de la vérité.

Mais on craint que pour suivre cette voie il ne faille passer par le doute, c'est-à-dire apparemment par la négation même de ces conceptions primitives auxquelles la foi spontanée était acquise, et dont, après tout, la science établira peut-être plus tard la légitimité.

Il faut distinguer encore ici deux espèces de doute : l'un est ce scepticisme négatif, que la philosophie précisément combat, comme nous l'avons montré, et qu'elle veut détruire : aveuglement systématique où dorment, il faut le dire, tant d'êtres intelligents, et qui n'est que le fruit de l'ignorance, le mot vide qu'elle prononce pour se cacher à elle-même son néant. L'autre est cet état d'esprit où se place au contraire le philosophe au début de ses recherches.

Ce n'est plus ici la négation volontairement prononcée par un homme, déchu de toute foi à la vérité, qui la repousse encore loin de lui, et se ferme les yeux, en quelque sorte, de peur d'avoir à sortir de

ses ténèbres : c'est la délibération solennelle d'une pensée, qui, se voyant sollicitée par des objets divers auxquels l'attachait d'abord au hasard la pente fatale des croyances spontanées, élevée maintenant par la réflexion à la libre possession d'elle-même, cherche à se rendre compte de sa propre nature et de celle des diverses conceptions qui se disputent sa croyance, avant de porter un jugement définitif, de peur de manquer au devoir sévère que lui impose la responsabilité de sa décision.

Ce doute-là, loin d'être absurde et stérile comme le premier, est au contraire éminemment légitime et fécond, parce qu'il est justifié par la présence de tant d'opinions fausses et contradictoires, et parce qu'ensuite il suppose, loin de la détruire, une croyance inébranlable à la vérité absolue dont il cherche à déterminer le fondement; je dis plus, ce doute est, chez l'homme, la condition nécessaire de toute certitude réelle.

Mais la question revient toujours de savoir si nous pourrons jamais arriver à cette dernière. Pour cela, en effet, il faudrait que le doute préalable dont il paraît indispensable de faire son point de départ, pût un jour disparaître entièrement.

Or un tel effet peut-il être produit par les efforts et les résultats toujours insuffisants de la science? Le domaine de la vérité étant sans bornes, l'intelligence de l'homme étant au contraire fort limitée et ne pouvant s'avancer que par des progrès successifs dont le terme ne sera jamais atteint, il semble qu'il restera toujours quelque doute dans l'esprit, et qu'on pourra peut-être s'élever en effet à une probabilité

toujours croissante, jamais à une entière certitude.

La solution de cette difficulté est un des résultats principaux que nous devons nous proposer dans ce travail. Mais il nous suffit de poser ici le problème pour montrer qu'au moins comme idéal préconçu, la certitude diffère radicalement de la probabilité, si haute qu'on l'imagine; puisque celle-ci admet toujours à un certain degré la possibilité de l'erreur dans l'affirmation qu'on porte, et de la non existence de l'objet que l'on conçoit, tandis que dans la certitude il faudrait que l'idée à laquelle on s'arrête pût être déclarée definitive, universelle, absolue enfin, et que la non réalité de l'objet dont on admet l'existence, pût être reconnue absurde et rigoureusement impossible.

Une telle certitude peut-elle être le partage de l'esprit humain? ou bien sommes-nous condamnés aux degres indéfinis de la probabilité? Si nous nous décidons pour la première solution, quels sont les points sur lesquels nous pouvons déjà nous déclarer définitivement certains, et quelles convictions doivent en résulter dans notre esprit? Tels sont les différents problèmes que nous devrons examiner et résoudre.

On conçoit que pour le faire il nous faille une étude complète, detaillée de toutes les opérations, de tous les principes de notre intelligence. La solution à laquelle nous nous arrêtons ne pourra donc être non-seulement justifiée, mais pleinement entendue qu'à la fin de la carrière que nous devons parcourir. Toutefois quelques mots peuvent déjà rendre plus claires les conditions véritables de l'entreprise que nous allons tenter.

Si la certitude et la philosophie qui la poursuit ne pouvaient rétablir des croyances solides dans l'esprit humain qu'en lui donnant une satisfaction complète par la possession de la science universelle, on conçoit que le but même que nous nous proposons d'atteindre pourrait d'avance être déclaré chimérique. Mais si la certitude opposée à la croyance irréfléchie et injustifiée a pour caractère propre d'appuyer la vérité de nos conceptions sur une science exacte, fondamentale et définitive des principes derniers de notre intelligence, et des conditions nécessaires de toute pensée, de toute connaissance humaine, les limites mêmes de notre esprit permettent d'espérer que nous pourrons atteindre reellement ces éléments essentiels de notre faculté de connaître, et par là même établir les vérités les plus importantes qui doivent servir comme de base à l'édifice de toute science ultérieure.

Quant à prouver que ce qui est pour nous la condition de toute vérité, de toute réalité même, a une valeur universelle et absolue, que la pensée humaine dans ses principes exprime réellement les principes nécessaires de toute vérité et de tout être, c'est encore une autre question importante que nous espérons pouvoir résoudre, en montrant que l'énoncé même du doute sur ce point confirme ce qu'il prétend ébranler.

Mais nous ne pouvons ici qu'indiquer ces différents points : le problème étant posé dans son ensemble, reprenons notre marche scrupuleuse.

## CHAPITRE II.

### De la Méthode philosophique.

La philosophie doit se présenter à la généralité des esprits avec des caractères tout différents de ceux qu'on remarque dans la plupart des autres sciences, et c'est pour cela aussi qu'on s'accorde si communément à nier que le titre de science lui appartienne réellement.

En effet, toute science digne de ce nom a un objet bien déterminé, une méthode rigoureusement suivie et des résultats acquis à toujours, qui deviennent le point de départ des progrès ultérieurs. Voit-on rien de tout cela dans la philosophie?

L'objet propre de ses études, d'abord, est-il déterminé avec quelque rigueur? La philosophie doit-elle étudier la nature réelle des êtres, de Dieu et de l'homme par exemple, ou se renfermer dans l'analyse et la critique de nos moyens de connaître? Embrasse-t-elle, pour ainsi dire, dans son sein, toutes les autres sciences, ou bien est-elle une science particulière et limitée? Et en ce cas, quelles sont les bornes de son domaine? Toutes questions auxquelles il n'a pas été répondu peut-être d'une manière suffisamment claire et uniforme,

Y a-t-il sur la méthode que la philosophie doit suivre plus d'accord et de précision? La méthode que

suit Descartes est-elle la même que suit Bacon? La méthode de Reid, la même que celle de Kant? Il serait difficile qu'il en fût ainsi, quand ces divers philosophes assignent à leurs recherches un but et un objet si différents.

Mais aussi quelle stabilité, quelle certitude trouve-t-on dans les résultats des travaux philosophiques? Ne voit-on pas des systèmes contradictoires se succéder indéfiniment l'un à l'autre, le dernier venu renversant l'édifice que le précédent avait élevé, pour se voir à son tour réduit en ruines par le système qui lui succède? Où rencontrer dans l'histoire de la philosophie une série non interrompue de progrès véritables appuyés sur d'inébranlables découvertes?

Le lien étroit que nous avons reconnu entre le problème général de la certitude et le principe propre de la science philosophiquo amène naturellement les questions que nous venons de poser, et la solution doit s'en trouver dans celle même du problème que nous abordons. Mais, si le jugement définitif qu'on doit porter sur la philosophie comme science, sur la valeur de ses progrès historiques et de ses résultats acquis, doit être la conséquence dernière de l'ensemble de notre travail, il faut, en revanche, que nous soyons bien fixés dès à présent sur sa méthode essentielle, car ainsi seulement peut être tracée la routeque nous-mêmes devons suivre dans nos recherches.

La méthode, d'où dépend réellement tout le reste, dépend à son tour de l'objet propre qu'on attribue à la science. Or nous croyons que les considérations

développées dans les pages précédentes ont dû rendre assez manifeste le but que nous assignons à la philosophie et l'objet spécial de ses études.

On doit comprendre en effet maintenant que, si la philosophie a pour première tâche l'analyse de notre intelligence et l'appréciation de nos moyens de connaître, c'est pour satisfaire au désir plus élevé qu'éprouve l'homme de parvenir à des connaissances certaines sur les objets que conçoit sa pensée. Mais ces objets sont de deux sortes. Les uns, saisissables par les sens, et nécessaires à la vie du corps, n'ont jamais été révoqués en doute et seront toujours suffisamment étudiés sans qu'il soit besoin d'en prouver la réalité ou l'importance; les autres objets, au contraire, ayant le témoignage de la raison pour seule garantie, ne pouvant être connus que par l'application rigoureuse des principes essentiels de la pensée, doivent être étudiés immédiatement par la philosophie même, qui trouve dans l'étude de l'intelligence les preuves de leur certitude et les conditions de leur nature véritable.

Ainsi, par elle-même, la philosophie étudie directement, à travers la critique de notre faculté de connaître, toutes les choses que la raison seule atteint; et quant aux autres sciences, elle ne prétend pas les soumettre à son empire, elle leur reconnaît un domaine propre et indépendant; mais, à cause de la nature particulière de ses études, elle pourra cependant, d'abord, leur indiquer les règles à suivre pour arriver à la vérité en tout ordre de connaissances, puisqu'elle seule doit posséder les secrètes lois de cette faculté de connaître qui est l'instrument néces-

saire de toute science. En second lieu, comme la philosophie seule atteint aussi les conditions nécessaires et les fondements derniers de toute réalité concevable pour nous, elle se trouve dominer par là l'étude de tout objet particulier et les résultats de toute science spéciale; enfin, elle devra les diriger aussi dans l'application de leurs découvertes au véritable développement de la nature et de la destinée humaine.

Tels sont et le rôle propre de la philosophie et ses rapports avec les autres sciences. Mais plus nous voyons grandir, sans l'exagérer cependant, l'idéal qu'elle poursuit, plus il doit nous paraître important d'établir avec la dernière précision les règles de la méthode qui peut la conduire au but si élevé qu'elle se propose, et, avant tout, à la solution du problème de la certitude, qui fait à juste titre son point de départ, et d'où dépend en réalité tout le reste. Car de quel droit la philosophie prétendrait-elle indiquer aux autres sciences la méthode qu'elles doivent suivre, si elle-même n'est point encore fixée sur la sienne, si même, quant aux résultats, elle se trouve de toutes la moins avancée? Il faut donc nous livrer à l'examen des causes de cette supériorité que paraissent avoir en ce moment les autres sciences sur la philosophie, et chercher les raisons qui ont pu jusqu'ici retarder cette dernière, afin de lui rendre la juste autorité qui lui revient.

Ce qui a de tout temps produit les erreurs de la philosophie et les systèmes arbitraires où elle s'est allée perdre, c'est la nature particulière des objets dont elle poursuit la connaissance, objets de pure intellection, insaisissables à l'observation sensible,

mais dont l'idée se rattache en même temps d'une manière si étroite à toutes les tendances de nos sentiments et de nos volontés, qu'on en juge toujours plutôt par préjugé et par passion que par science positive et réfléchie.

D'où vient, en effet, que les erreurs dans lesquelles tombe nécessairement toute science humaine offrent des conséquences d'une gravité si peu comparable dans les études physiques, et dans celles de la philosophie, de telle sorte que les unes se dégagent naturellement des idées fausses et conservent les véritables découvertes en s'avançant plus loin dans la recherche du vrai, tandis que chez nous toute erreur entraîne avec elle, en apparence du moins, l'ensemble des idées vraies auxquelles peut-être elle se trouvait liée?

C'est, sans doute, qu'on s'intéresse beaucoup moins à voir les problèmes qu'agitent les sciences naturelles recevoir telle solution plutôt que telle autre, et qu'ensuite, prétendît-on refuser toute valeur à leurs découvertes, les objets qu'elles étudient, les faits qu'elles ont constatés n'en conservent pas moins toute leur évidence : ils frappent l'esprit incessamment et presque malgré lui, de telle sorte que la vérité se confirme comme d'elle-même, et que de nouveaux résultats ne tardent pas à couronner les résultats antérieurs.

En philosophie, au contraire, quand vous récusez l'autorité d'une conception, vous révoquez par là même en doute, comme nous l'avons fait voir, l'existence de l'objet auquel cette idée se rapporte, et dont vous pouvez cesser désormais de tenir aucun compte,

soit dans vos pensées, soit dans vos actes. Un philosophe, par exemple, ne pouvant arriver à se faire une idée claire et précise de la nature divine, ou à la concilier avec celle des objets contingents, révoquera en doute la réalité même d'un tel être. Bien plus, ce doute équivaudra pour lui à une certitude négative, par l'oubli complet où il laissera désormais cet être dans la spéculation et dans la pratique.

Ainsi, de l'obscurité, des difficultés que peuvent offrir certaines idées, on conclut immédiatement à la non existence des objets qu'elles désignent : premier excès que doit prévenir une saine méthode. Mais, par un renversement plus grand encore de toute science sérieuse, si la réalité d'un objet nous gêne ou nous déplaît en quelque façon, l'idée même qui s'en trouve dans notre intelligence sera niée, mutilée, traitée de chimère inintelligible, et parce qu'il ne nous plaira pas d'admettre, par exemple, l'existence d'un être infini ou d'une loi morale, ce sera la conception de l'infinité, l'idée du bien et du mal, dont nous révoquerons en doute la valeur et la réalité dans l'esprit.

Il y a dans cette influence incessante des passions de toute nature sur les recherches philosophiques, et dans cette confusion perpétuelle de l'idée et de l'objet, réagissant en quelque façon l'un sur l'autre pour s'enlever réciproquement toute autorité, une cause d'erreur toujours agissante et toujours diverse, qui a dû contribuer infiniment à maintenir notre science, sous le rapport de sa constitution régulière, beaucoup en arrière de toutes les autres, comme on le lui reproche sans cesse.

Cependant, après tout, celles-ci non plus ne sont pas arrivées du premier coup à conquérir cette puissance que tout le monde préconise aujourd'hui. Il y a eu un temps, et qui n'est même pas fort éloigné, où l'on n'accordait pas aux sciences physiques plus de certitude qu'on n'en veut reconnaître maintenant à la philosophie.

Quand les sceptiques du seizième siècle, pour ne pas remonter à ceux de l'antiquité, déniaient à l'esprit humain le pouvoir de pénétrer les secrets de la nature, sans doute ils continuaient à vivre de la vie physique, à percevoir les apparences sensibles des objets qui nous entourent; ne prétendaient-ils pas cependant qu'entre notre esprit et la nature réelle ou les principes invariables des choses, il ne peut y avoir absolument aucun rapport? Ne déclaraient-ils pas chimériques toutes les idées que nous pouvons nous en faire? On imputait donc alors à ces sciences une impuissance analogue à celle qu'on nous reproche aujourd'hui; et c'est qu'en effet elles suivaient une marche aussi peu régulière, aussi peu sûre que celle dont nous voulons nous affranchir à leur exemple.

Comment procédait le physicien? Il imaginait un principe qui devenait pour lui d'une réalité irrécusable à l'exclusion de tout autre, et qui devait suffire à l'explication de tout le reste. De ce principe, que ce fût d'ailleurs l'eau, le feu ou l'horreur du vide, il faisait dépendre tous les autres phénomènes, toutes les autres lois de la nature, sans les observer directement avec plus de scrupule qu'il ne l'avait fait pour poser le principe lui-même. On consacrait donc la réalité de pures chimères, on rejetait comme telles

en revanche des choses évidentes; on s'appuyait sur des principes arbitraires et on se prononçait sans garantie, tout comme paraissent le faire les philosophes dans la sphère des questions morales.

Comment est-on sorti de ce chaos? En s'imposant la règle de ne rien affirmer qu'en vertu de principes légitimement établis et suffisamment clairs, et de ne point s'écarter, dans les conséquences, du cercle où l'on pouvait se tenir pour assuré de son terrain. Ce fut Bacon qui donna aux sciences physiques cette méthode féconde, qui fit voir que leur point de départ nécessaire est dans l'observation des phénomènes, et qu'en s'élevant de là à des idées plus étendues, à des lois plus générales, il faut proceder avec mesure dans la limite même des faits acquis et classés, sous peine de n'arriver qu'à des notions obscures et hypothétiques. Et c'est de cette grande réforme, qui fut du reste l'œuvre d'un siècle plutôt que d'un homme, que date l'ère scientifique des spéculations de l'esprit humain sur la nature.

Pourquoi une transformation semblable n'aurait-elle pas lieu en philosophie? Pourquoi ne suivrions-nous pas le bel exemple que les sciences physiques nous ont donné? Pourquoi ne verrait-on pas la science philosophique, triomphant à son tour ses obstacles particuliers qui ont paru jusqu'ici retarder ses développements, s'appuyer sur un terrain aussi solide, et prendre un accroissement aussi régulier, aussi réel que les sciences exactes et naturelles?

Prenons garde seulement de tomber ici dans une imitation puérile, de prendre, comme on l'a fait quelquefois, la superficie des choses pour le fond, et,

par exemple, de nous astreindre uniquement à l'observation de certains phénomènes, parce que les sciences physiques en observent certains autres. Nous méconnaîtrions ainsi le caractère propre et la véritable grandeur de la philosophie, pour une analogie sans importance, à laquelle on pourrait d'ailleurs opposer que les sciences mathématiques, qui passent pour aussi certaines, aussi avancées dans leurs découvertes que la physique, n'observent cependant aucun phenomène contingent.

Ce qui doit nous préoccuper, c'est ce fait capital d'une méthode sévère, d'où l'hypothèse arbitraire et la négation de pur caprice sont également bannies; c'est cette loi inflexible que toute science doit s'imposer, de déterminer avant tout quels sont nos moyens de connaître et de quelle manière se révèlent réellement à nous les objets dont nous cherchons à pénétrer la nature, afin d'étudier scrupuleusement ensuite ces manifestations, et de n'en tirer que les conclusions qui s'y trouvent rigoureusement contenues.

Nous rencontrerons plus de difficultés sans doute en philosophie que les autres sciences n'en ont eu à vaincre : nous en avons tout à l'heure indiqué les causes particulières; mais un retard de près de trois siècles suffit peut-être à compenser nos désavantages, et même, après tout, comme la science philosophique, bien qu'irrégulièrement constituée, n'a pas cessé cependant d'accumuler des matériaux, ce retard sera peut-être plus apparent que réel, et, dès que le plan véritable de l'édifice sera tracé, il pourra s'élever avec la plus grande rapidité.

Quoi qu'il en soit, précisons bien les règles dont nous devons nous prescrire la rigoureuse observation.

Si les objets de l'univers matériel, dont les sciences physiques cherchent à pénétrer la nature intime, se manifestent par des phénomènes sensibles qui doivent par conséquent servir de base aux recherches de ces sciences, les objets intelligibles, dont la philosophie cherche à établir la réalité et l'essence véritable, se révèlent à nous par les idées que s'en forme notre pensée. Ces objets nous étant donc uniquement et immédiatement donnés par l'idée que nous en avons, si nous ne voulons pas nous égarer dans les jugements que nous porterons sur eux, il nous faut étudier d'abord avec exactitude la conception qui se trouve en nous.

Pour rester fidèles à la loi suprême que doit suivre toute science en général, et, plus que toute autre sans doute, la philosophie, à cause des difficultés toutes spéciales de ses études et du rôle supérieur qu'elle est appelée à remplir, nous devons nous abstenir invariablement de toute discussion immédiate, aventureuse, sur la nature des objets ou des êtres que nous concevons, car la connaissance que nous en pouvons avoir n'a de fondement et de garantie possible que dans l'analyse la plus complète des principes intellectuels ou des idées qui nous mettent en rapport avec ces objets. Nous nous prémunirons ainsi à la fois contre le danger de nous jeter dans des hypothèses arbitraires et sans valeur scientifique, et contre l'égarement plus grand encore peut-être, de méconnaître ou de nier les conceptions qui ne se plieraient pas à notre système, et dont, par le fait, la

résistance même le condamne déjà aux yeux de la conscience et du sens commun.

S'agira-t-il de l'Être parfait et infini, par exemple? Nous ne devrons point débuter par la discussion directe des motifs qui peuvent faire croire à son existence ou qui la font rejeter par quelques-uns; nous n'examinerons pas non plus immédiatement les principes essentiels qui nous paraissent convenir à sa nature. La question étant ainsi posée, chacun alléguerait ses raisons, accepterait celles-ci, rejetterait celles-là, se construirait enfin une doctrine soumise à toutes les chances que présente l'exercice de la pensée individuelle; il sortirait donc de là des opinions plus ou moins éclairées, plus ou moins probables, mais non pas une science certaine et régulière. Comment donc une telle science peut-elle être acquise? Le voici. Nous avons l'idée d'un Être infini et parfait, de cela même que nous nous demandons si un tel être existe et quelle est sa nature. Eh bien, quels sont les éléments et les caractères propres de cette idée? Par quelle voie est-elle entrée dans l'esprit?

La première question résolue nous apprendra sous quelle forme la pensée humaine par ses principes mêmes conçoit nécessairement l'Être divin. Nous ne dirons donc plus : Voici les éléments que nous voulons admettre dans la nature divine; mais bien : Voici l'idée de Dieu qui est rigoureusement nécessaire pour notre esprit.

Maintenant, cet Être, ainsi conçu, existe-t-il réellement? S'il n'existe pas, il faut cependant rendre compte de l'idée qui se trouve en nous. Ainsi, il faut supposer qu'elle a pu se former au moyen des

notions acquises par l'expérience, par la connaissance des objets finis, des êtres imparfaits qui remplissent l'univers observable. Mais si une telle supposition est démontrée impossible par les caractères que présentent et cette idée même et les notions dont on voudrait la faire sortir, si cette idée est telle que, bien loin de pouvoir être dans l'esprit une formation secondaire, elle soit au contraire la condition et le principe de toute notion intellectuelle, force est bien alors de reconnaître la réalité de l'objet qui peut seul en être la source.

Ainsi le problème de l'existence réelle des objets de la pensée ne doit pas être abordé directement ; il ne peut être résolu d'une manière rigoureuse et scientifique que par la solution du problème de l'origine des idées, dont le siècle dernier sentit et montra si bien l'importance. Mais les erreurs où l'on tomba à cette époque, aussi bien que le rôle capital que remplit cette question dans la science philosophique, doivent nous faire voir qu'il faut s'assurer les moyens les plus sûrs de la résoudre à son tour d'une façon irrecusable.

Or, si nous partions, à l'exemple de Condillac, d'une hypothèse tout aussi arbitraire sur l'origine des idées, que peut l'être telle opinion préconçue sur l'existence et l'essence divine, nous ne retirerions aucun avantage du changement que nous voulons faire subir à la position des problèmes philosophiques. Il faut donc nous prescrire également ici une marche rigoureuse, il faut montrer de plus, dans la science des idées, des moyens et des garanties spéciales de certitude qui en fassent la base nécessaire

et parfaitement sûre de la connaissance des objets mêmes.

Et d'abord, comment devons-nous procéder? Ce n'est pas, nous venons de le dire, en prenant arbitrairement quelques-unes de nos idées pour le principe unique d'où toutes les autres doivent sortir : une pareille méthode n'aurait pas plus de valeur que celle de Thalès quand il prétendait faire sortir de l'eau le monde tout entier. En suivant cette route, on est conduit à négliger l'observation et l'étude sérieuse des faits, à en nier une partie, à fausser le caractère des autres pour les plier aux exigences du système. Ajoutons que dans le choix du principe hypothétique dont on ferait son point de départ, on subirait nécessairement l'influence de ces préjugés, de ces illusions qui viennent des objets mêmes et que nous voulons précisément éviter. Ainsi, les objets sensibles étant ceux dont l'évidence nous frappe toujours le plus, on serait porté à prendre pour principes du développement de toutes nos idées celles qui nous viennent des sens, erreur aussi dangereuse qu'elle est commune.

Le problème capital de l'origine des idées ne peut être résolu que par une étude exacte des caractères que présentent actuellement les idées dans notre intelligence, car ainsi seulement on pourra établir la relation de certains caractères à une certaine origine, comme la sensation par exemple, et de caractères opposés, inconciliables avec les précédents, inexplicables par eux, on pourra conclure à une origine, à une source toute différente de connaissances.

Voilà donc tous les problèmes philosophiques ra-

menés, suivant la définition même de cette science, à l'étude des éléments et des lois de la pensée, et nous sommes déjà fondés à croire que dans cette analyse, dont il nous restera d'ailleurs à indiquer les moyens, nous serons affranchis d'une grande partie des causes d'erreur qui ont amené jusqu'ici tant d'aberrations déplorables.

Mais l'analyse des idées n'a pas seulement à nos yeux cet avantage de présenter plus de chances d'impartialité et d'exactitude scientifique que n'en pourrait jamais avoir une discussion directement soulevée sur la nature réelle des objets considérés en eux-mêmes, elle offre en outre une ressource très-précieuse, dont l'importance est frappante chez les sciences physiques, et qui, dans tout autre point de vue, manque absolument à la philosophie, le contrôle de l'expérience.

Comment arrive-t-il, en effet, que l'astronomie, par exemple, qui étend à des distances si prodigieuses la portée de ses calculs, et dont les opérations et les principes sont totalement étrangers à presque tous les hommes, obtienne cependant, de l'aveu de tous, une irréfragable autorité, et que personne ne conteste la valeur de ses résultats? C'est que, quand elle a calculé *à priori* la position ou le mouvement d'un corps céleste, l'observation, survenant au lieu et à l'heure dite, constate l'exactitude du fait annoncé par le raisonnement, et justifie par là même tous les principes sur lesquels la science s'est appuyée, toutes les déductions qu'elle en tire. C'est à ce privilége que l'astronomie en particulier, celle de toutes les sciences physiques dont les procédés res-

tent le moins connus du vulgaire, doit la popularité dont elle jouit comme science pleine de certitude.

Allez donc vérifier, nous dit-on au contraire, les assertions des philosophes sur la nature divine, sur la loi morale ou la vie future! Qui nous prouvera jamais la justesse de vos opinions sur ces objets?

La difficulté est insurmontable, en effet, tant qu'on reste dans ce point de vue. Mais revenons au nôtre. Ces objets de pure intellection nous sont connus par les idées que nous en avons. Il s'agit de déterminer quelles sont, indépendamment de toute opinion individuelle, les conceptions naturelles, nécessaires et par conséquent légitimes, que la pensée de l'homme, étudiée dans ses principes essentiels, contient réellement sur ces divers points. Quels sont les caractères véritables, quelle est l'origine de ces conceptions? Car ce que la science de l'intelligence trouvera comme l'expression nécessaire de la pensée humaine, il faudra bien l'accepter comme la vérité même, sous peine de n'admettre aucune vérité, ce que nous examinerons en son lieu.

Eh bien, l'ensemble du développement de la pensée humaine se manifeste à nous, non pas seulement dans l'intelligence du philosophe qui étudie ses propres idées, mais dans les données universelles du langage, par lequel s'établit sur des bases communes la relation intime de toutes les intelligences individuelles, puis dans les monuments philosophiques ou littéraires qui nous transmettent les résultats de tout le travail antérieur de l'esprit humain. Dans cette double manifestation se trouvent évidemment contenus tous les éléments de la pensée de l'homme, si

enveloppés qu'on les suppose dans les doctrines particulières, dans les opinions contradictoires.

De quel droit un philosophe viendrait-il donc nier que l'idée de l'infini, par exemple, soit réellement dans notre intelligence, parce qu'à l'aide des principes dont il est parti il lui est impossible d'en expliquer la formation ou d'en comprendre le sens véritable? Autant vaudrait qu'un physicien niât la réalité des sensations du goût et de l'odorat, parce qu'il ne peut en rendre compte à l'aide des données que fournissent le tact et la vue. Le sens commun lui répondrait que son impuissance à les expliquer ne prouve rien contre des faits qu'atteste la conscience de tous les hommes. Pourquoi ne nous appuierions-nous pas aussi sur cette expression universelle de la conscience humaine qui nous donne la conception de l'infini comme essentielle à notre entendement, en nous la montrant impliquée à chaque pas dans le langage de tous, ou spécialement mise en relief dans certains monuments philosophiques? A quel titre repousserez-vous de votre système une conception qui se présente partout comme la condition même d'une foule d'autres? A quel titre exclurez-vous de l'intelligence la notion de cause, ou celle du devoir, parce qu'elles ne peuvent s'expliquer par l'idée du rouge et l'idée du carré prises comme principes? De telles exclusions ne prouvent qu'une seule chose, l'insuffisance de votre analyse, l'horizon étroit d'une doctrine où vous prétendez à tort faire entrer la réalité tout entière.

Ce sera donc pour nous désormais un moyen de contrôle invariable, que de comparer tout système

philosophique aux données éternelles du sens commun, c'est-à-dire de la pensée humaine, telle qu'elle se manifeste à nous sous la double expression qu'elle revêt dans le langage et dans les divers monuments de l'intelligence ; et s'il peut rendre compte de tous les principes de l'esprit humain, les éclaircir et les expliquer tous sans en mutiler aucun, ce système sera déclaré par nous vraiment complet et scientifique; nous le condamnerons, au contraire, comme faux et incomplet, s'il nie, s'il méconnaît, s'il mutile un seul des éléments réels de l'intelligence.

C'est au moyen de cette règle que nous jugerons les systèmes des autres philosophes : c'est à elle que nous soumettrons le résultat de nos propres recherches.

Mais, avant d'en appeler au jugement du sens commun sur notre propre doctrine, il nous faut d'abord la constituer; il nous faut procéder à cette analyse exacte et complète des éléments de la pensée, d'où doit sortir immédiatement la connaissance des objets réels de nos conceptions.

Comment doit se faire cette analyse?

De nombreux matériaux nous sont offerts par le langage, par les monuments que nous citions tout à l'heure. Là se trouvent des richesses immenses, en grande partie déjà exploitées et mises en œuvre par les philosophes antérieurs, dont nous avons entre les mains les précieux travaux. Mais, si ce doit être pour nous une mine inépuisable, ce n'est en définitive qu'un développement plus complet des éléments que chacun de nous porte en lui-même; et si nos études à cet égard doivent mettre en lumière, pour nous, une infinité de

principes qui se cacheraient à nos yeux dans la sphère de notre pensée personnelle, une fois signalés, cependant, c'est dans notre conscience propre que nous devons réellement les observer.

Qu'est-ce donc que la conscience? A quel titre peut-elle ainsi devenir l'irrécusable instrument des recherches philosophiques? Voilà ce qu'il nous faut examiner maintenant.

## CHAPITRE III.

### De la Conscience.

La tâche que doit remplir la philosophie, et qui est d'amener l'homme à des convictions solidement établies en le tirant d'un scepticisme absolu ou d'un doute arbitrairement élevé sur les points les plus essentiels, nous impose évidemment de ne rien accepter, au point de départ, que de rigoureusement certain et d'absolument incontestable. Quel est donc le privilége de la conscience, pour servir ainsi de point d'appui à tout l'ensemble des vérités que nous entreprenons d'établir?

C'est que la véracité de la conscience est posée par celui-là même qui prétend révoquer en doute tout le reste; puisqu'à moins d'abdiquer complétement la pensée, et de s'abstenir même d'énoncer sa résolution à cet égard, le sceptique, en exprimant son doute, affirme nécessairement le fait de sa pensée et de son existence actuelle.

C'est l'éternelle gloire de Descartes, d'avoir arraché des entrailles du scepticisme cet élément indestructible de toute pensée, cet incontestable principe qui se présente à nous comme une condition positive de la négation même, comme un invariable centre au sein de cette indécision générale où l'on voudrait nous plonger. Dégager ce point, si simple en appa-

rence, si important en réalité, ç'a été faire au scepticisme une brèche décisive; et nous montrerons plus tard combien d'éléments intellectuels ont leur certitude enveloppée dans celle-là.

Ici, nous voulons nous attacher à mettre en évidence les caractères propres de cette conscience que nous avons incessamment de notre existence et de nos actes personnels. Et, pour cela, nous faisons voir d'abord qu'au point de vue logique, en quelque sorte, l'expression même d'un doute qui voudrait envelopper toute vérité, implique l'incontestable réalité de la pensée et de l'existence du sceptique qui l'énonce, c'est-à-dire, l'irrécusable valeur du témoignage de sa conscience, car c'est elle qui lui atteste en ce moment-là qu'il pense et qu'il est réellement.

Ainsi, vous pouvez vous demander si toutes les autres notions qui se trouvent dans votre intelligence répondent à des objets réels, parce que, entre l'idée qui est en vous et l'objet tel qu'il est en lui-même, vous pouvez douter qu'il existe une liaison rigoureuse et une dépendance nécessaire; mais quand il s'agit de vous-même et de votre propre pensée, une telle séparation, au sein du même être, est absolument impossible, en tant du moins qu'il s'agit de votre doute et de votre pensée actuelle. Logiquement donc, et à prendre l'idée même et les conditions du doute, la certitude de votre pensée et de votre existence est confirmée et non detruite par l'enoncé du scepticisme le plus général.

Mais cette sorte de démonstration que nous donnons de la véracité de la conscience et de l'inébranlable certitude du *moi* pensant, n'a d'autre portée

que de réfuter le sceptique par ses propres paroles, lorsqu'il prétend révoquer en doute toute notion, et de trouver dans son esprit même, au moment où il énonce cette assertion, une donnée certaine dont nous puissions nous emparer pour rentrer sans contestation possible dans le domaine de la connaissance réelle, et retrouver par ce passage étroit, mais indestructible, tout l'ensemble des vérités qui appartiennent légitimement à l'intelligence de l'homme.

Étant une fois reconnu, en effet, qu'il n'en est pas de l'idée de moi-même et de ma pensée comme de mes autres conceptions, et que la règle que nous nous sommes prescrite, d'étudier d'abord l'idée avant d'en rien conclure sur l'objet, n'a point ici de lieu, parce que sous l'idée du *moi* le *moi* lui-même se manifeste immédiatement, irrécusablement tel qu'il est, en tant qu'il se pense à ce moment-là; nous passons ainsi du raisonnement qu'avait rendu nécessaire l'assertion sceptique, au point de vue naturel de la conscience. Il s'agit donc maintenant d'analyser directement un fait dont nous savons désormais qu'il est impossible de douter; un fait attesté par le sceptique lui-même; un fait dont chacun de nous peut étudier en soi les éléments et les caractères; un fait très-clair enfin et très-simple : *Je suis parfaitement sûr que je pense.*

La valeur du témoignage de la conscience qui nous donne ce fait étant parfaitement établie par l'impossibilité absolue de le récuser, à moins de renoncer entièrement à penser même son doute, c'est donc à elle-même que nous en appelons maintenant pour nous apprendre quels sont les caractères de cette

immédiate aperception que le *moi* a sans cesse de son existence et de ses actes.

Cette pensée actuelle dont je ne puis douter, c'est-à-dire cet acte d'attention intellectuelle, par lequel je maintiens en ce moment sous le regard de mon esprit une conception quelconque, est un acte que je produis au moment même où je le connais, que je connais par cela même que je le produis, et *moi*, je suis précisément cette force pensante qui se sait agir parce qu'elle se fait agir, et qui, en conséquence, ne saurait douter d'elle-même, puisque c'est elle qui, dans chaque moment, se détermine à être de telle ou de telle façon.

Le *moi*, c'est-à-dire cet être qui se connaît lui-même, ne saurait donc douter ni de sa propre réalité, ni de celle de ses actes : de sa réalité propre, parce qu'elle ne lui est connue qu'en tant qu'il dispose sans cesse de soi, ce qui ne permet pas de supposer que l'idée du *moi* soit chimérique, et que le *moi* ne soit point réel ; car, si je me connais, c'est que je me possède et me dirige à chaque instant ; de la réalité de mes actes je ne puis non plus douter en aucune façon, puisque c'est *moi* qui les produis, puisque c'est de moi-même qu'ils tiennent et d'être absolument, et d'être de telle ou telle manière.

Par la conscience, je ne suis donc pas seulement le témoin en quelque sorte passif des phénomènes qui se passent en moi ; la personne humaine n'assiste pas, spectatrice impuissante, au développement des scènes qui se produisent sur le théâtre intérieur : ce qu'elle y connaît, au contraire, c'est ce qu'elle y fait, et elle ne serait rien pour elle-même si elle ne se

saisissait dans l'effort intime par lequel elle réalise ses actes.

Nous pouvons déjà constater ici un avantage considérable de la science du *moi*, de la psychologie, sur les sciences physiques, malgré l'infériorité apparente de ses découvertes. Les objets extérieurs, en effet, étant indépendants de nous dans leur réalité intime, et ne nous étant donnés que par l'apparence ou par les effets qu'ils produisent sur nous, pour arriver à la connaissance véritable de leur nature, aux causes essentielles d'où résultent les propriétés que nous observons, il nous faut procéder par conclusion inductive. Nous allons, en un mot, de la connaissance de l'effet à celle de la cause quand il s'agit des objets qui nous entourent, tandis qu'en nous-mêmes, la cause, qui est notre propre force, nous étant immédiatement connue, la conscience même de son action, ou de l'effort par lequel nous produisons l'acte, étant précisément le fondement de la connaissance certaine que nous avons de l'acte et de l'effet, celui-ci, et l'être qu'il manifeste, nous sont infiniment mieux connus en eux-mêmes que ne le seront jamais les objets du dehors.

Aussi, tandis que les sciences physiques, partant de la superficie des choses, avancent lentement vers la connaissance de la nature intime et des propriétés constitutives des corps, la psychologie n'a qu'à constater, à décrire avec plus de rigueur les facultés essentielles de l'âme humaine, telles qu'elles ont été saisies et discernées de tout temps par la conscience dans le développement de cette inépuisable énergie qui fait la vie de notre être.

L'âme qui veut se connaître elle-même n'a pas besoin d'analyser des phénomènes pour découvrir et conclure que penser n'est pas la même chose qu'aimer ou vouloir : elle saisit à la source d'où ils émanent les caractères distinctifs de ces différents faits, parce qu'elle a conscience de son acte, quand elle veut, quand elle pense ou quand elle aime.

Mais, pour ne pas nous laisser entraîner ici à une thèse sur la théorie des facultés de l'âme, qui sortirait de notre sujet, bornons-nous à éclaircir le point qu'il est en ce moment nécessaire d'établir.

Le moi, disons-nous, connaît ses actes parce qu'il les produit ; il ne se connaît lui-même, ou plus rigoureusement il n'existe (car le *moi*, la personne, c'est un être qui se connaît) qu'en tant qu'il possède incessamment et détermine à divers actes sa propre énergie, son activité intérieure. C'est là, selon nous, le dernier et inebranlable fondement de la certitude de la conscience. Mais alors, dira-t-on, c'est donc moi qui produis sciemment, volontairement tous les faits qui se succèdent dans mon être ? Je suis donc le maître absolu de tout ce qui se passe en moi, de mon existence même en quelque sorte, puisque j'ignorerais sans cela, et que je suis absolument, et que je suis de telle ou telle manière à un moment donné ?

Il est évident que nous sommes loin d'avoir une possession aussi complète de tout ce que nous sommes ; mais pourquoi cela ? C'est que l'ensemble de notre être n'est encore entré qu'imparfaitement dans la sphère d'action et dans le rayonnement de la personnalité.

Êtres contingents et imparfaits, n'ayant point en

nous la raison dernière de notre nature, nous n'arrivons que lentement et avec peine à prendre possession de nous-mêmes. L'âme humaine se développe d'abord sous l'influence de tendances instinctives dont elle ne se rend pas compte, et ce n'est qu'avec le temps que le moi vient à prendre le dessus, si l'on peut s'exprimer ainsi, et à dominer réellement cette activité interne qu'il manifeste sans doute et embrasse de tout temps, mais d'une manière superficielle d'abord et incomplète. Oui, le *moi* est toujours dans l'âme, comme le germe dans l'œuf, le point central et vivant, le point d'où rayonne la force intime qui doit s'emparer de l'être tout entier et le transformer en le pénétrant; mais ce moi lui-même ne se développe que par une évolution successive, à mesure qu'il s'approprie la direction de cette énergie intérieure qui de tout temps se sent agir en lui. Aussi le *moi* n'est-il d'abord, et quelquefois toujours, qu'une lueur faible, une flamme vacillante, mais qui peut, si l'être humain accomplit sa véritable destinée, devenir de plus en plus brillante et ferme, jusqu'à ce qu'elle l'éclaire dans ses dernières profondeurs, et que d'une force presque aveugle, fatalement poussée par ses instincts, elle fasse une personne libre, entièrement maîtresse de soi.

Or quel est le fait distinctif et caractéristique de l'intervention et du développement du moi, de la personnalité? C'est l'acte d'attention. Tout phénomène qui se produit dans mon être sans que je me le sois approprié, en quelque façon, par un acte d'attention qui vienne réellement de moi, est pour moi aussi comme s'il n'avait pas été. A chaque instant

une multitude de sensations et d'idées coexistent, se mêlent et se succèdent dans l'âme : une seule m'appartient réellement, celle que je fixe, que je maintiens sciemment dans la conscience par l'attention que j'y prête, celle, en un mot, qu'à ce titre, je fais être réellement pour moi. J'ai pu me trouver averti confusément de toutes les autres, parce que la force vivante de l'âme n'ignore complétement aucune de ses opérations, et il faut bien qu'il en soit ainsi pour que je puisse passer successivement de l'une à l'autre; mais je ne connais, avec une clarté et une certitude entière, que l'acte à la production duquel j'ai concouru sciemment par l'exercice de cette faculté éminemment personnelle qu'on nomme l'attention.

Voilà comment se fait la distinction de ceux des phénomènes internes qui peuvent rester pour moi incertains ou obscurs, de ceux qui auront, au contraire, dans la conscience, une clarté, une certitude irréprochable. Tout ce qui tombe dans la sphère, dans la portée réelle de ma personnalité, est pour moi hors de toute espèce de doute, et cette sphère est déterminée par le développement de mon activité personnelle, par mon intervention dans la production même des faits internes. Car le phénomène qui semble se produire en moi de la manière la plus indépendante de ma volonté, la douleur qui résulte d'une affection corporelle, par exemple, si je parviens un moment à en détourner mon attention, cessera d'être pour moi à ce moment-là; je n'en souffre, dans les autres instans, d'une manière si violente, que par l'attention que j'y prête, et par laquelle je prends part, en quelque sorte, au développement du fait sensible. Il est

vrai qu'ici l'attention est en quelque façon commandée par l'énergie de l'influence corporelle : elle disposera plus librement d'elle-même en d'autres circonstances. Mais enfin, le principe reste le même : l'intervention de l'activité personnelle par l'attention fonde la certitude des phénomènes de conscience.

Tout ce qui m'appartient réellement dans mon être est donc irrécusable pour moi.

Mais, quand je dis *moi*, je ne veux pas dire seulement cette personne qui pense et qui écrit en ce moment : j'enveloppe encore dans cette idée tout l'ensemble de mes actes, de mes états antérieurs.

Le souvenir des choses que j'ai faites ou éprouvées jusqu'à ce jour entre pour une part très-considérable dans l'idée que j'ai de moi-même ; et il faut, par conséquent, indiquer avec exactitude le principe de la certitude que je puis avoir des faits qui se sont produits antérieurement en moi.

Constatons d'abord qu'il y a de ces faits dont on dit : J'en suis aussi certain que de mon existence. Remarquons de plus qu'il serait aussi absurde au sceptique de révoquer en doute la valeur du témoignage de la mémoire en certains cas, que de révoquer en doute sa pensée actuelle. Car, encore une fois, l'idée qu'on a de soi-même devient presque nulle, si l'on en supprime tout ce qui entre du passé dans cette notion, et apparemment on ne peut douter de soi-même.

En quels cas donc peut-on à bon droit se prétendre certain d'un fait passé ? Voilà ce que nous devons préciser.

Les conceptions qui peuplent notre mémoire sont de plusieurs espèces. Les unes se rapportent à l'im-

pression venue du dehors, au fait sensible et involontaire qui s'est produit en nous, aux choses extérieures qui par là se sont manifestées à nos sens : tous éléments qui se gravent ou s'effacent, se reproduisent d'une manière identique ou se transforment dans le souvenir, sans que nous puissions directement exercer sur eux une grande influence.

Il en est autrement des actes que nous avons sciemment produits, qui ont eu dans la conscience, au moment où ils se réalisaient, une certitude irrécusable, parce que leur réalité avait son principe en nous-mêmes, dans l'exercice de notre activité personnelle. Cette activité continue du moi ayant incessamment conscience de ses opérations actuelles, et jouissant du privilége incontestable de se rappeler ses opérations antérieures (privilége sans lequel la personnalité serait réduite à un point inappréciable de la durée, ce qui la détruirait réellement), il en résulte que nos actes vraiment personnels ne sont pas sujets au doute qu'on peut élever sur les traces confuses plus ou moins profondément gravées dans la mémoire par l'action des objets du dehors.

Mais comme, parmi nos actes personnels, se place éminemment l'acte d'attention, au moyen duquel le moi s'approprie tout ce qui se passe dans l'âme, tout ce qui s'y produit spontanément ou passivement, par là, tout fait antérieur peut se trouver rattaché au principe d'activité et de certitude que nous venons de reconnaître : par là, nous pouvons nous rappeler d'une manière parfaitement sûre les qualités d'un objet extérieur, moins par le phénomène sensible qui alors a lieu, et dont la trace s'est conservée dans

la réminiscence, que par le souvenir de l'acte volontaire d'attention que nous avons apporté alors au fait sensible, et qui l'a relié au centre de notre activité personnelle.

Ce principe de la certitude de la mémoire était important à établir ici, d'abord parce qu'il se rattache étroitement, comme nous l'avons dit, à la constitution même de la personnalité en nous; et, de plus, parce qu'ayant à justifier ici les moyens que nous avons d'observer et de décrire les opérations de notre intelligence, nous ne devions pas oublier qu'une telle étude n'est pas possible au moment même où ces opérations s'accomplissent. Il faudrait alors, en effet, que l'attention se dédoublât en quelque sorte, et que, tout en restant attentifs à l'objet sur lequel, par exemple, nous porterions un jugement, nous pussions en même temps nous occuper d'observer de quelle manière le jugement même se porte et quels en sont les éléments. Ce n'est point ainsi que peut se faire l'observation psychologique. C'est seulement quand, l'opération intellectuelle ayant été attentivement accomplie, l'activité directe de l'esprit entre en repos, que nous pouvons porter la lumière de la réflexion sur les ressorts qui ont été mis en jeu, et dont la mémoire nous retrace alors tous les mouvements. L'unique cause qui puisse nous entraîner alors dans l'erreur est l'oubli; mais une série d'observations réitérées suffit à s'en garantir.

En somme, les données essentielles de la conscience et de la mémoire personnelle ne peuvent être révoquées en doute, voilà ce que nous avons établi; mais comme, en définitive, le scepticisme consiste surtout

à nier que l'on puisse connaître autre chose que soi; comme le sceptique laisse de côté les vrais caractères de la conscience, plutôt qu'il n'en révoque en doute la valeur, nous avons encore devant nous le problème de la certitude tout entier. Nous n'en avons parcouru jusqu'ici que les avenues, puisque nous sommes toujours dans ce domaine purement intérieur d'où nous avons à chercher si et comment nous pouvons sortir à juste titre.

Mais, du moins, nous savons quelle marche nous devons suivre pour résoudre la question, quels moyens et quelles garanties sont données à la philosophie pour arriver à des résultats incontestables.

Passons donc maintenant à l'étude des éléments et des lois de notre faculté de connaître. Et, comme nous devons dans cette analyse observer un certain ordre et faire une certaine division, mais de manière à ne rien préjuger sur les principes essentiels que nos recherches doivent précisément nous amener à reconnaître, nous partagerons l'étude de notre intelligence d'un point de vue tout à fait superficiel, mais consacré dans toutes les logiques depuis Aristote.

Ainsi nous étudierons d'abord ces produits élémentaires de la pensée qu'on nomme idées, et qui s'expriment par des mots.

Puis cette opération plus complexe, nommée le jugement, qui semble relier les idées entre elles et qui se traduit en propositions.

En troisième lieu, passant toujours du plus simple au plus composé, nous trouvons dans le langage les phrases, qui servent à exposer un raisonnement.

Enfin, nous rencontrons l'ensemble d'un discours ou d'un écrit, qui renferme ou un système de recherches partant de données obscures et confuses pour s'élever à la connaissance d'un certain nombre de principes, ou, au contraire, de quelques principes fort simples et fort clairs pour descendre à l'explication des phénomènes et des objets les plus complexes : double marche qui embrasse tout le développement de la science humaine, et qui, dans le premier cas, prend le nom d'analyse, et de synthèse dans le second.

Telles sont les principales divisions des faits intellectuels qui vont nous occuper successivement.

# LIVRE DEUXIÈME.

---

## CHAPITRE PREMIER.

### Analyse des Idées.

Les données de la conscience, dont nous avons établi en général dans les pages précédentes l'irrécusable certitude, se composent des idées que nous avons de nos propres actes, de nos facultés essentielles, de notre être tout entier. C'est, du moins, à la condition de se renfermer dans ces limites qu'on n'en peut révoquer la valeur en doute. Car, s'il y a en nous des notions qui impliquent la croyance à la réalité d'une cause, d'un objet extérieur à nous, des faits mêmes qui puissent nous conduire à la connaissance de ce que sont ces objets dans leur nature propre, il nous faudra une démonstration nouvelle pour établir la légitimité de cette croyance, pour justifier la portée que ces faits peuvent avoir au dehors. C'est là une discussion à laquelle nous ne devons nous livrer qu'ultérieurement, et quand nous aurons achevé l'étude purement interne des caractères que nos idées peuvent présenter comme simples faits de conscience.

Arrêtons-nous donc d'abord à l'analyse des caractères que présentent les différentes idées qui se trouvent dans l'intelligence.

Il y en a qui, évidemment, ne sauraient avoir à aucun titre le droit de dépasser les limites de ma personnalité individuelle. C'est ainsi que j'ai l'idée d'une impression que je ressens actuellement, que j'ai ressentie hier, impression agréable ou pénible, forte ou faible, dont le souvenir peut rester gravé en particulier dans ma mémoire et s'attacher à un signe spécial. Le même fait se répétant plusieurs fois en moi, j'en pourrai encore acquérir l'idée générale, applicable à tous les cas identiques. Je pourrai, enfin, considérer uniquement sous le point de vue de leur similitude deux ou plusieurs phénomènes qui offrent sans doute certaines différences, mais qui ont cependant aussi un caractère commun, et c'est ainsi par exemple que des sensations diverses seront réunies sous la même idée générale de plaisir ou de douleur.

Telles sont les premières idées que la conscience nous présente comme ne pouvant donner lieu à aucune difficulté, puisqu'elles ne désignent rien qui sorte des bornes de la sphère intérieure du *moi*.

Il y en a d'autres, au contraire, qui, bien qu'elles se rattachent aussi à une impression interne et ressentie par moi, entraînent avec elles la croyance à quelque chose d'extérieur qui agit sur moi et me modifie. Telles sont les notions des saveurs, des couleurs, etc. Nous le répétons : il n'est pas encore question ici d'examiner si cette croyance est légitime, ni ce que nous pouvons savoir de la réalité externe à laquelle nous attribuons la cause de ces sensations ;

il s'agit seulement, en constatant le fait de cette tendance permanente que la conscience atteste en nous à affirmer l'existence de quelque cause externe, de préciser les caractères de l'idée même que nous sommes par là portés à nous faire de ces objets.

J'ai la conscience d'avoir éprouvé une certaine espèce d'impression, que j'appelle amertume, à l'occasion, ce me semble, de certains objets extérieurs. Que suis-je fondé par suite à en affirmer? Uniquement ceci : c'est que de tels objets, s'ils existent réellement, produisent sur moi cette impression que je viens de dire; et si, en les nommant les objets amers, je parais énoncer une propriété réelle de leur nature, c'est tout simplement la propriété de produire en moi l'impression d'amertume. L'idée générale du phénomène provoqué en moi par l'action attribuée à la cause externe, se trouve ainsi transportée au dehors comme qualité de cette cause elle-même; mais évidemment cette qualité ne saurait avoir pour mon esprit d'autre sens, d'autre portée que d'exprimer l'espèce d'impression qui se produit en moi à l'occasion ou par l'influence de cette cause, parfaitement inconnue dans sa vraie nature.

Les sceptiques ne peuvent pas contester la vérité de ces observations, car nous faisons ici leur besogne, et c'est là le fond des difficultés qu'ils soulèvent depuis tant de siècles sur la valeur de la connaissance que nous pouvons acquérir des objets extérieurs.

Quelle que soit donc la sensation que l'on considère, les notions qu'elle peut me donner se rapportant uniquement à l'impression que l'objet extérieur m'a fait éprouver, cet objet, s'il existe, ne m'est ab-

solument connu que par l'effet qu'il produit en moi et qui m'est entièrement propre.

Ainsi, la notion d'un objet extérieur envisagé dans sa complexité concrète, serait pour nous l'assemblage des idées que nous fournissent les impressions diverses et purement internes produites par cet objet sur nos différents sens. L'idée abstraite, c'est-à-dire la notion d'une qualité considérée à part de la réalité substantielle de l'objet, ne désignerait autre chose qu'une catégorie d'impressions personnelles, réalisée en quelque sorte par l'imagination. La conception générale, enfin, d'une certaine classe d'objets envisagés sous le rapport des propriétés communes, abstraction faite de leurs différences, ce serait encore le résultat arbitraire et sans valeur du point de vue tout personnel sous lequel nous voyons les choses du dehors, et qui nous fait prendre pour vraies et réelles les créations de notre fantaisie.

Ce n'est pas tout cependant, et il nous faut préciser avec plus d'exactitude encore les caractères des notions qui peuvent résulter dans l'intelligence du principe que nous examinons.

Ces notions, ce nous semble, seront d'abord tout à fait relatives à la pensée de chacun de nous : car si, dans la même circonstance, l'un éprouve cette sensation qu'il appelle l'amertume, et l'autre une sensation différente, le premier aura autant de droits à dire amère la cause présumée de cette impression, que l'autre à la dire douce ou sucrée. Chacun, ici, constate ce qu'il éprouve, et juge par là de l'objet extérieur qu'il ne peut autrement connaître.

De même, si j'ai formé une classe générale des objets que j'appelle bons et de ceux que j'appelle mauvais, suivant l'impression agréable ou désagréable qu'ils produisent en moi, si, vous l'ayant fait également, ce sont des choses différentes que pour la plupart du temps chacun de nous range dans l'une ou l'autre de ces catégories, ni vous, ni moi, sans doute, ne sommes dans l'erreur en les classant ainsi d'après nos goûts, mais à la condition que nous ne prétendions désigner, par ces notions générales, rien de plus réel et de plus fixe dans les objets que l'effet que nous en ressentons.

Enfin, quand nous réunissons ainsi sous une notion commune une certaine espèce d'impressions internes, et, par suite, la classe des objets qui les produisent, nous laissons de côté, comme nous l'avons dit, certaines différences, pour ne tenir compte que des ressemblances : opération très-arbitraire encore et très-variable, et qui, de plus, a pour effet de laisser dans l'idée une grande indécision et un grand vague. Ce classement se fait, sans doute, en vertu d'un certain caractère qui ne permet pas d'hésiter quand il se manifeste d'une manière frappante ; ainsi on n'hésitera pas à dire d'une nuance rouge bien prononcée, c'est du rouge, et non du brun ou de l'orangé ; un chêne de cent pieds de haut, c'est un arbre et non pas un arbrisseau ; mais par combien de nuances indéterminées se fait le passage de l'orangé au rouge, du rouge au brun ? quelle est la limite exacte où l'arbre n'est plus qu'un arbrisseau ? Tout cela est très-indécis : toutes ces idées, comme disait Descartes, sont essentiellement confuses.

Ajoutez à cela que nous jugeons différemment des mêmes objets dans différentes circonstances, parce que nos impressions varient; comme le chaud et le froid, par exemple, seront successivement éprouvés par nous à l'occasion d'un même objet, ce qui fait que l'eau d'un puits, quoique d'une température toujours égale, sera nommée chaude en hiver, froide en été; et que nous nommerons le marbre un objet froid, quoique sa température soit la même que celle du bois, parce qu'il nous fait éprouver une impression différente. Nous n'en finirions pas, si nous voulions énumérer tout ce qu'il y a de variable, de confus, d'indécis, d'obscur dans ces notions; caractères si souvent signalés par les sceptiques anciens qui avec raison les résumaient tous en un seul, conséquence immédiate de l'origine d'où ces idées proviennent : de telles notions sont purement relatives à l'état actuel de l'esprit de chacun.

Telle est la nature des idées qui peuvent sortir des données de la sensation recueillies et travaillées par la conscience réfléchie. Tels sont par conséquent les caractères des connaissances auxquelles peut nous conduire le *sensualisme*, c'est-à-dire le système qui n'attribue à tout le développement intellectuel que deux sources, la sensation et la réflexion, réduites avec raison à une seule par Condillac, si la réflexion en travaillant les données que la sensation lui fournit, n'ajoute rien à ce qu'elle en reçoit. Et, de fait, quelle serait la valeur de ce qu'elle y ajouterait, pour nous faire connaître la nature des objets de l'expérience? C'est à bon droit, ce semble, qu'on en récuserait la légitimité, s'il n'y a pas un autre ordre de

connaissances qui domine à la fois l'expérience interne et externe.

Ce système, si considérable d'ailleurs dans l'histoire de la pensée humaine, en fondant toute connaissance sur les impressions que nous recevons des objets extérieurs et sur les notions que la conscience réfléchie en peut tirer, nous livre donc sans défense aux attaques des sceptiques, et leur prépare une victoire facile. Car, ne voyant l'intelligence mise en rapport avec la nature réelle des objets que par des impressions sensibles, toutes variables et personnelles, le sceptique demandera avec raison comment on peut fonder sur une telle base la connaissance certaine des objets qui ne sauraient se manifester à nos sens, comme l'âme ou Dieu, par exemple, et il prouvera facilement qu'il n'y a point de passage possible pour s'élever des données sensibles à la conception d'une substance spirituelle. Il ira même plus loin : il montrera que, si nous ne pouvons saisir dans les objets matériels que l'impression qu'ils font sur nos organes, il faut renoncer à dire que nous les connaissions réellement, il est même superflu et chimérique de supposer qu'ils existent substantiellement au dehors : les apparences sans fondement extérieur, mais parfaitement certaines comme faits internes, qui se produisent dans l'esprit, suffisent à nous faire agir et vivre avec la même suite et le même intérêt.

Ainsi non-seulement les objets supérieurs, les objets propres de la pensée perdent toute certitude dans le sensualisme, mais les choses matérielles elles-mêmes n'ont, dans ce système, aucune raison d'être, car toute

idée que nous en pouvons avoir s'appuie au fond sur ces impressions purement internes et personnelles à travers lesquelles nous croyons entrevoir, pour ainsi dire, vaguement, des réalités différentes de nous-mêmes.

Le sensualisme, c'est donc au moins la moitié du scepticisme; et c'est pour cela que nous devons le combattre dans son principe, parce qu'en méconnaissant sur tous les points le caractère et le fondement véritable de l'intelligence, il est la source inévitable et presque unique de ce système négatif de toute certitude que nous voulons renverser.

Essayons donc d'établir qu'il y a dans notre intelligence des idées qui se signalent par des caractères tout opposés à ceux que nous venons d'indiquer. Mais, pour en faire embrasser d'un seul coup d'œil, en quelque sorte, l'ensemble, dégageons d'abord le principe sur lequel le sceptique lui-même s'appuie pour conclure, des caractères que présentent les idées fournies par le sensualisme, à une incertitude absolue sur la nature réelle de tout objet extérieur.

Les notions auxquelles vous pouvez arriver, dit-il, sont variables suivant les individus, et relatives à l'état interne de l'esprit de chacun, parce qu'elles dérivent des impressions personnelles qu'il a lui-même ressenties et au fond ne désignent que cela.

Qu'est-ce donc à dire? Apparemment que, s'il y avait en nous des connaissances véritables, elles devraient être les mêmes chez tous, indépendantes de toute modification personnelle de l'individu, qui ne pourrait à aucun titre en rapporter la signification à ses propres phénomènes intérieurs, mais à une réa-

lité indépendante de lui ; enfin, que ces connaissances, loin de présenter rien d'arbitraire, de factice et de variable, devraient s'imposer à la pensée avec un caractère de nécessité, d'universalité, d'invariabilité absolue.

Y a-t-il dans notre intelligence de semblables notions? Le sensualisme n'en peut à bon droit reconnaître aucune, et c'est pour cela qu'il tombe sous les coups que le scepticisme lui porte. Mais si nous en découvrons de telles, sans doute il nous restera à démontrer qu'elles correspondent à des objets réels, et il nous faudra indiquer la nature de ces objets; du moins éviterons-nous cependant les attaques qui ne s'adressent qu'au caractère purement relatif et individuel de toute conception.

Eh bien, les notions de la géométrie n'offrent-elles pas précisément tous les caractères que nous demandons? Quand je conçois le carré ou le cercle, avec sa définition, ses lois, ses propriétés scientifiques, n'est-ce pas comme un objet dont la nature réelle offre peut-être quelques difficultés nouvelles, mais qui se manifeste du moins à ma pensée comme absolument indépendant de ma personnalité individuelle, des modifications actuelles ou antérieures de mon esprit? comme un objet dont l'essence est invariable, nécessaire, la même pour tous? comme une réalité dont la vraie nature sera éternellement la même, partout où elle sera connue de quelque intelligence que ce soit?

Le sensualisme, sans doute, ne peut nier ce caractère des conceptions géométriques, celles de toutes qui le présentent de la manière la plus frappante. Qu'en

fera-t-il donc? S'il doit renoncer à en rendre compte, nous n'avons qu'à passer outre, sans nous embarrasser davantage d'un système qui s'arrête impuissant devant une partie si considérable de l'intelligence humaine. S'il doit essayer d'en expliquer la formation par le développement du principe qui fait son unique point de départ, nous devons d'avance lui barrer la route, et lui montrer l'impossibilité d'une telle entreprise.

Plaçons-nous donc à son point de vue, et cherchons à bien déterminer la nature de l'idée qui peut se former dans notre esprit par suite de la perception expérimentale d'une figure circulaire. Évidemment ce ne pourra être qu'une image plus ou moins imparfaite, mais tout à fait différente à coup sûr de l'idée que le géomètre se fait du cercle véritable. On pourrait même l'en distinguer par le mot qui l'exprime, car ce sera ce que l'ignorant appelle un *rond*, c'est-à-dire une forme qu'il a vue, qui s'est gravée dans sa mémoire avec une exactitude plus ou moins grande, et dont il ne connaît pas autre chose. Cette forme, dis-je, est pour l'esprit essentiellement vague ; l'à peu près en est le caractère dominant; c'est bien là une de ces notions que plus haut, avec Descartes, nous appelions *confuses*, c'est-à-dire si peu précises, que le même nom de *rond* pourra s'appliquer à mille courbes réellement différentes, mais *sensiblement pareilles*.

Prétendra-t-on qu'une telle idée de la figure circulaire soit identique à celle qu'en a le géomètre, pour qui la notion du cercle est, au contraire, tellement déterminée, que la moindre altération la détruirait tout entière?

Peut-être soutiendra-t-on, cependant, qu'en apportant aux données de l'expérience sensible une plus grande attention, on en pourrait tirer des notions plus rigoureuses et plus scientifiques. Voyons donc ce qu'on pourrait tirer de l'observation attentive et suivie des figures circulaires. On remarquera, par exemple, qu'en faisant pivoter une longueur donnée autour d'un point, on trace une telle figure. Je suppose encore que, portant cette même longueur sur la circonférence autant de fois qu'elle y peut être répétée, on s'aperçoive qu'on retombe à peu près au même point, et qu'on trace ainsi un hexagone; voilà une nouvelle figure qui va se graver dans le souvenir avec la première. Cette image, on peut la tracer de nouveau, et constater qu'elle se reproduit toujours d'une manière à peu près identique : voilà tout ce que donnera l'expérience. Or il y a loin de là à cette science absolue du géomètre, qui, indépendamment de l'exactitude plus ou moins grande qu'on peut trouver dans le résultat de l'expérience, déclare que tel rapport doit exister nécessairement entre telles grandeurs, et donne la raison pour laquelle il n'en peut pas être autrement.

Il est évident, en effet, que les propriétés de la figure circulaire étant connues seulement par expérience, on est seulement en droit de dire qu'on a vu la chose de telle manière, sans pouvoir affirmer que cela doive toujours et nécessairement arriver; tandis que la notion géométrique a précisément pour caractère d'être universelle et nécessaire, parce qu'elle ne repose nullement sur l'observation d'un ou de plusieurs objets sensibles qui nous auraient paru de

telle façon, mais qu'elle donne la raison des propriétés de l'objet conçu, par la connaissance même de l'essence d'où elles résultent.

Il y a donc en nous, à côté de ces notions toutes personnelles que produit la conscience à la suite des impressions particulières éprouvées par chacun, d'autres idées, que la conscience constate, mais qu'elle ne fait pas, et qui, à aucun titre, ne peuvent être considérées comme relatives aux conditions individuelles des différents esprits. Ces idées nous sont données comme exprimant l'essence réelle et nécessaire de certains objets indépendants de nous, et conçus d'une manière parfaitement distincte comme étant tels qu'ils doivent être absolument.

Pour mieux faire saisir cette opposition des deux espèces d'idées qui se trouvent dans l'intelligence, nous nous sommes immédiatement adressés aux notions mathématiques, où ce caractère se révèle avec le plus d'évidence et d'autorité; mais nous pourrions donner un grand nombre d'exemples, et mettre en une nouvelle lumière, à propos des données de nos différents sens, la distinction que nous signalons.

Quelquefois, en effet, l'idée qui résulte de l'expérience ne désigne évidemment autre chose qu'une impression tout à fait propre à notre sensibilité personnelle; ainsi les idées des diverses odeurs ou saveurs ne peuvent être considérées comme ayant une autre portée, une autre valeur que celle-là : nous n'avons la prétention de rien connaître de ce qu'est en elle-même la cause qui produit en nous ces impressions.

Au contraire, l'idée d'un son grave ou aigu peut exprimer pour moi une espèce particulière de sensation antérieurement éprouvée, auquel cas elle ne m'apprend rien sur la nature de sa cause extérieure; ou bien cette même idée signifie pour le physicien certaines vibrations plus ou moins étendues, plus ou moins rapides, qui se produisent dans les corps, et alors elle ne conserve plus qu'une relation très-indirecte avec le phénomène sensible que j'ai moi-même perçu par l'ouïe; elle suppose la connaissance de mouvements qui se passent réellement au dehors, indépendamment de l'effet qui peut en être la suite dans mon organe. Ici, c'est au moyen de sens différents que j'arrive à reconnaître les causes réelles, à ce qu'il me semble du moins, de la sensation auditive. D'autres fois, il y aura plus de difficulté à faire la distinction des deux espèces de notions, parce que le même sens nous fera passer presque immédiatement de l'une à l'autre. Ainsi, de l'impression sensible que nous éprouvons par le toucher d'une surface polie ou raboteuse, nous sommes conduits sans intermédiaire apparent à la connaissance d'une disposition différente des parties réelles du corps que nous touchons.

Quoi qu'il en soit, il y a certainement entre ces deux ordres de notions et de faits une opposition radicale, car les idées acquises en vertu de la sensation seule étant purement relatives à mes impressions personnelles, ne peuvent être marquées légitimement d'aucun caractère d'universalité et de nécessité; tandis que, dans l'autre cas, je me conçois en rapport de connaissance directe avec un objet in-

telligible, dont la nature et les propriétés me semblent parfaitement indépendantes de ma constitution et de ma pensée propre ; car c'est cela même que j'appelle connaître quelque chose qui n'est pas moi.

Et non-seulement on n'a pas le droit de faire sortir de la première classe de notions une connaissance légitime de ce qu'est en soi la nature réelle des choses, prétention qui reste encore à justifier même pour les autres conceptions ; mais nous devons dire que ces dernières, avec les caractères qui les distinguent, et quelle que soit d'ailleurs leur portée au dehors, ne pourraient pas se former dans l'esprit comme développement et conséquence des précédentes, dont elles diffèrent si complétement. En d'autres termes, si nous n'étions réellement mis en rapport avec les objets extérieurs à nous que par les impressions que nous en ressentons et qui nous sont propres, il n'y aurait aucune raison pour que, de là, nous passions à la supposition d'une nature des choses réelle en soi, et indépendante des apparences par lesquelles elle se manifeste à nous, c'est-à-dire d'une vérité permanente et universelle, en dehors de laquelle les notions personnelles à chacun sont sans valeur aucune, et dont la possession peut seule, en nous faisant pénétrer au dehors dans l'essence intime des êtres, nous assurer au dedans une certitude parfaite. A aucun titre l'idée d'une telle connaissance, d'une telle vérité, d'une telle certitude, même comme simple hypothèse, ne peut sortir du seul principe de la sensation. Comment donc, en s'appuyant sur cet élément unique, pourrait-on résoudre dans toute son étendue le problème immense qui nous occupe,

quand on commence par ôter toute origine possible à l'idée même de ce qu'on cherche, à la notion de la certitude et de la vérité absolue.

C'est là, nous dira-t-on, une objection sans force ; car nous nous reconnaissons absolument certains de notre propre existence, et puisque, si quelqu'un nous la voulait nier, nous lui dirions qu'il se trompe, nous regardons ce fait comme une vérité pour tout le monde, et cela nous suffit pour demander qu'on nous trouve d'autres vérités aussi évidentes, aussi incontestables.

Cette réponse ne prouve qu'une chose : c'est qu'il est impossible à l'intelligence de s'abdiquer elle-même, et qu'au moment où vous méconnaissez la portée d'un certain nombre de vos idées, elles reviennent comme à votre insu dans vos paroles, pour vous faire illusion sur l'insuffisance de votre doctrine, mais aussi pour fournir à des esprits moins prévenus le moyen de la réfuter.

Permis à nous, en effet, de dire, avec le sens commun de l'humanité, que nous regardons le fait de notre pensée et de notre existence propre comme ayant une vérité universelle et une certitude incontestable; parce que nous nous réservons de chercher le principe des éléments intellectuels qui entrent dans cette affirmation, et que nous sommes décidés à l'accepter, quel qu'il soit. Mais si vous prétendez vous renfermer rigoureusement dans les idées qui peuvent sortir de la conscience de vos modifications individuelles, êtes-vous bien sûr de pouvoir employer de pareilles expressions sans sortir de votre système?

L'évidente et continue aperception de votre exis-

tence interne vous donnera, je l'avoue, une croyance inébranlable à votre propre réalité et à celle de vos actes; mais cette foi spontanée, irrésistible pour vous, ne devrait point sortir des limites de votre esprit individuel, à moins d'excéder sa portée naturelle et légitime. Cependant, quand vous dites que ce fait de votre existence et de votre pensée actuelle est vrai pour tout le monde, universellement et sans restriction, et qu'il n'est pas possible de le révoquer en doute, vous dépassez infiniment, ce me semble, les bornes de votre propre sphère; votre affirmation prend un caractère d'infinité, puisqu'elle repousse toute limitation qui la réduirait à ne plus être qu'une croyance personnelle et sans valeur pour autrui. Or, comme l'a dit profondément Descartes, comment cette notion d'infinité pourrait-elle sortir de la conscience que j'ai de ma propre existence, essentiellement limitée au contraire, et déterminée de toutes parts?

Nous ne pourrons faire comprendre que par le résultat ultérieur de nos analyses toute la portée de cette dernière remarque. Nous y jetterons cependant déjà quelque lumière en terminant l'étude de cette nouvelle espèce de notions que nous avons reconnues dans l'intelligence. Comment se forment-elles? sur quels principes reposent-elles?

Les idées qui proviennent de l'observation empirique pure s'appuient évidemment sur les phénomènes particuliers que chacun de nous a pu observer. Puis, à mesure que s'élargit le champ do l'expérience, les notions s'étendent et se généralisent, elles embrassent des faits, des objets plus multi-

pliés, par les caractères communs que l'on croit pouvoir constater entre eux; mais elles n'ont évidemment, par elles-mêmes, de portée légitime que dans la limite rigoureuse des observations qui ont eu lieu : au delà, l'on tombe dans la conjecture et l'hypothèse.

En géométrie, nous l'avons vu, se manifeste un point de vue tout opposé. Là, on ne tient plus compte des observations personnelles qu'on a pu faire, on n'est pas condamné à restreindre ses affirmations dans le cercle de ses impressions, de ses idées et de ses convictions individuelles : on énonce des vérités universelles et nécessaires, indépendantes de toute relation expérimentale. Mais aussi le point de départ et, si l'on peut s'exprimer ainsi, le point d'appui de la science est tout opposé. Le développement de la géométrie ne repose pas sur l'observation et l'étude des grandeurs et des formes concrètes : il y aboutit, au contraire. Au début, ce qu'on pose devant l'esprit, c'est l'espace pur avec ses trois dimensions essentielles; l'espace, c'est-à-dire le principe absolu de toute étendue, abstraction faite des déterminations relatives de forme ou de grandeur qu'on y peut imaginer. Puis, au sein de cette immensité, on suppose le point, puis la ligne, la surface, l'angle, etc., allant ainsi, par des déterminations nouvelles, du plus simple au plus composé, c'est-à-dire à ce qui, en définitive, se rapproche de plus en plus de la réalité concrète; car la surface, l'angle, la ligne ne sont que le type abstrait, ou plutôt idéal, des divers éléments qui constituent l'objet étendu réel.

Comment se fait cette déduction? A quelle espèce

de réalité se rapportent ces différentes conceptions géométriques? C'est ce que nous examinerons plus tard. Ce qui nous importe ici, c'est de bien constater que ces notions, qui ne peuvent sortir de l'observation purement empirique, et parmi lesquelles se placent au premier rang les conceptions géométriques, sont de deux ordres distincts : les unes, comme l'idée de la sphère ou du cube, désignent une essence et des propriétés conçues, sans doute, avec un caractère de nécessité, mais qui se rapportent pourtant à des objets déterminés, à des objets d'une forme particulière et d'une grandeur relative, à des objets, enfin, qu'on peut concevoir comme n'existant pas, c'est-à-dire à des objets contingents; tandis qu'il y a une certaine conception suprême, l'idée de l'espace pur, qui désigne pour notre esprit un objet éminemment un, dont la réalité même nous apparaît comme nécessaire, infinie et supérieure par sa nature à toute détermination, à toute relation limitative. Ajoutons que c'est à cette conception que les autres empruntent toute leur valeur, car c'est en imaginant successivement tous les objets particuliers que nous avons dit, au sein de cet objet absolu, qu'on est amené à reconnaître les lois nécessaires, universelles qu'ils subissent dans leur essence, comme une conséquence rigoureuse de l'essence universelle et nécessaire de l'espace pur, condition éminente de toute réalité étendue.

Sur cette conception suprême de l'espace absolu doit donc porter au fond toute la discussion, en ce qui touche aux notions géométriques, et, en général, si, comme nous le verrons, toutes les idées que nous

déclarons, d'après leurs caractères propres, ne pouvoir résulter de la pure expérience personnelle, reposent ainsi sur un certain nombre de notions qui se présentent à l'esprit comme se rapportant à certains principes absolus, à certaines conditions nécessaires de l'être ; c'est sur l'appréciation de la valeur de ces notions et de la nature, de la réalité même des objets qu'elles désignent, que reposera tout le problème de la certitude, puisque toute science rationnelle s'appuiera sur ce fondement.

Pour ne pas nous écarter ici de l'exemple que nous avons d'abord adopté, disons qu'évidemment nous ne pourrions, sans manquer au plan que nous nous sommes tracé, examiner maintenant ce qu'est en lui-même cet espace infini que nous concevons nécessairement, ni même s'il y a réellement rien de tel. Mais, ce que nous pouvons et ce que nous devons faire, ce qui videra le débat entre le sensualisme et nous, au point de vue de l'étude purement psychologique des idées, c'est la question de savoir si la conception d'un tel objet, conception d'où sortent toutes les autres notions dont nous refusons l'origine au principe de la sensation et de l'empirisme, a pu elle-même en provenir; car, si cela était, en reculant d'abord la difficulté, nous n'aurions rien gagné en définitive, et les principes d'où découle toute déduction rationnelle ayant eux-mêmes leur origine dans l'observation antérieure, il faudrait donner gain de cause à nos adversaires.

Comment donc essayent-ils d'expliquer la formation, dans l'esprit, de l'idée de l'espace infini, en partant des données que l'expérience sensible peut

fournir? Par la sensation, disent-ils, je perçois un objet d'une grandeur déterminée; cette grandeur, dont je conserve l'idée, abstraction faite de l'objet particulier où je l'ai perçue, j'en recule les limites par l'imagination, et, en la prolongeant ainsi, en la multipliant autant de fois qu'il me plaît, j'arrive à la conception d'une étendue indéterminée, qui sera aussi grande que vous voudrez. Or, ajoute-t-on, c'est là en réalité la seule idée positive que nous puissions avoir de l'infinité en général et de l'espace infini en particulier, et celle-là peut certainement résulter des données expérimentales.

Ainsi, par une restriction nécessaire, on convient que la seule conception à laquelle on arrive par cette voie est la conception d'une étendue indéfinie, qu'on est maître de prolonger à volonté; cette étendue, on peut ignorer le rapport qu'elle conserve avec la grandeur première d'où l'on est parti, cependant elle en est un produit, et conserve par conséquent des limites réelles, en tant que nous en avons l'idée positive; hors de là il n'y a que négation et obscurité pour notre esprit. Une irrécusable manifestation de l'idée de l'infini en nous se trouve donc dans le pouvoir que nous avons de multiplier sans terme une grandeur donnée. Voilà un premier point accordé. D'où vient ce pouvoir? Où nous conduit-il? Voilà ce qui reste en question. Il ne nous conduit, dit-on, qu'à une étendue indéfinie, et non pas à un infini réel, qui est une pure chimère. Telle est la première réponse que l'on nous donne. En effet, nous en convenons, l'étendue à laquelle on arrive par ce procédé conserve des limites, et c'est précisément pour

cela que nous nions que l'on puisse arriver à l'idée de l'infini par la multiplication des données de l'expérience sensible. Et notre assertion est si vraie, que l'on est réduit à soutenir que l'idée de l'infini n'est pas une idée positive dans notre intelligence. Mais en a-t-on le droit, et la distinction que l'on fait ne présuppose-t-elle pas la réalité de cette conception dans l'esprit? Comment pourrait-on conclure, en effet, que nous arrivons à l'idée de l'indéfini, et non pas réellement à celle de l'infini, si l'on ne possédait l'une et l'autre? Mais en quoi consiste donc précisément cette idée de l'infini en général ou de l'espace infini en particulier, dont nous affirmons et dont on nie la réalité dans l'intelligence? Faites-nous-la saisir, dira-t-on; rendez-nous-en évidente la présence et la nature. Eh bien donc, quand vous prolongez indéfiniment cette grandeur donnée par l'expérience, d'où vient que vous sentez qu'il n'y a pas de raison pour vous arrêter à aucun point, sinon qu'au devant de votre imagination, qui se fatigue à multiplier les grandeurs, la pensée vous montre toujours une immensité sans terme, d'où vous ne pouvez pas sortir et que vous n'arriverez jamais à combler. Vous appelez cela un pur néant; libre à vous; pour nous c'est là l'idée de l'infini, c'est-à-dire de quelque chose dans quoi est conçu nécessairement le fini, si petit ou si grand qu'on le suppose; de ce hors de quoi il ne peut être, de ce sans quoi on ne saurait le connaître ou l'imaginer. Et, selon nous, ce pouvoir qu'a l'esprit et que vous ne justifiez pas, de prolonger indéfiniment les grandeurs qu'il a perçues, lui vient précisément de cette conception d'un fonds

inépuisable d'être où il peut créer et s'étendre sans que la réalité lui fasse jamais défaut ; car n'allez pas croire que si nous pouvons nous avancer ainsi indéfiniment, c'est par la raison purement négative qu'aucun obstacle ne peut nous arrêter : non, la pensée conçoit et affirme qu'il est impossible qu'elle rencontre aucune limite, parce qu'elle procède au sein d'une immensité absolue qui contient nécessairement toute réalité possible, et qui n'est pas un pur néant, puisqu'elle a une essence réelle et intelligible, comme les trois dimensions de l'espace, par exemple, qui sont le principe éminent de toutes les lois nécessaires de l'étendue.

Telle est la conception très-positive que le sensualisme méconnaît, parce qu'elle disparaît pour lui sous l'acte de connaissance expérimentale ou d'imagination dont elle est la condition nécessaire. Et ce que nous venons de dire de l'infinité de l'espace, fondement de toute conception géométrique, nous pourrions le dire de l'infinité du temps, au sein de laquelle nous concevons nécessairement toute durée possible. Nous le dirions encore de l'idée de la cause et de la substance, par exemple, dont on a également prétendu nier la réalité dans l'esprit. Sans doute, en effet, il n'y a guère de phénomènes dont la cause nous soit connue à fond et sans obscurité aucune ; sans doute encore, si, de l'idée que vous avez d'un objet, vous retranchez celle de toutes les qualités qui vous en sont connues, il ne vous restera qu'une notion assez obscure de sa substance ; car ce sont là les deux arguments sur lesquels on s'est appuyé pour prouver, toujours en partant des données de l'expé-

rience sensible, que nous n'avions aucune idée de la substance et de la cause. Cependant, si les sciences physiques reposent tout entières sur cette conception que, derrière les phénomènes variables qui nous apparaissent, il y a une nature permanente à la connaissance de laquelle nous devons nous efforcer d'atteindre, et que tout fait qui arrive a nécessairement un *pourquoi* qu'il s'agit de déterminer; on ne voit pas trop, dès lors, comment on pourrait nier que l'idée de cause et l'idée de substance soient conçues par l'intelligence comme deux principes nécessaires de toute réalité.

Eh bien, parmi les conceptions fondamentales de ce genre, se trouve l'idée absolue de la vérité, de la certitude et de la pensée, condition nécessaire de la connaissance même que nous avons de notre intelligence personnelle, et des jugements que nous pouvons porter sur notre propre existence, ou sur la valeur de notre propre pensée.

Mais, pour éclaircir pleinement ce point, analysons d'abord cette opération qu'on nomme le jugement.

# CHAPITRE II.

## Du Jugement.

Quelle que soit l'importance des caractères que l'analyse, en décomposant les faits intellectuels, peut constater dans la nature des idées considérées en elles-mêmes, il faut pourtant reconnaître que ces idées ne se présentent jamais dans le langage à l'état d'isolement, mais toujours enveloppées dans une proposition, dans un jugement dont elles forment les éléments et les termes. Les logiciens, suivant en cela Aristote, ont même soutenu qu'alors seulement elles sont susceptibles de vérité ou de fausseté, et que, par elle-même, une simple conception ne saurait être ni vraie, ni fausse. Cette assertion, juste en un sens, et qui peut nous mettre sur la voie pour arriver à connaître le principe propre et le rôle du jugement, demande cependant à être précisée dans sa portée; car il est indubitable que nous concevons très-bien ce qu'on veut dire par la vérité ou la fausseté d'une idée prise en elle-même, et, après tout, les recherches auxquelles nous nous livrons ici n'ont d'autre but que de déterminer précisément si les idées de Dieu, d'âme, de devoir, ont un objet réel, ou sont, comme celles de Neptune, de Centaure et de fée, de pures créations de notre esprit; en d'autres termes, de savoir si ces idées sont vraies ou fausses.

Cependant, voici en quoi les logiciens ont raison : c'est que, si je me borne à énoncer ces idées, Dieu, Neptune, ou à me représenter l'image d'un Centaure, sans rien affirmer, rien nier, relativement à la réalité de l'objet auquel ces conceptions se rapportent, on ne pourra pas dire que je sois dans la vérité ni dans l'erreur, tant qu'on ne saura pas, pour employer une locution vulgaire, ce que j'en pense, c'est-à-dire tant que je ne me serai pas prononcé par un jugement sur la valeur réelle de l'idée comme connaissance d'un objet.

Nous voyons donc déjà par là que la forme caractéristique du jugement est l'affirmation ou la négation; et nous pouvons même dire que ce ne sont là qu'en apparence deux formes opposées : au fond, l'une se ramène à l'autre, ou plutôt la présuppose; car, nier la réalité d'une chose, c'est affirmer que cette chose n'est pas, ou, si l'on veut encore, c'est supposer qu'on a affirmé qu'elle existe, tandis que l'affirmation n'implique pas la négation au même titre.

Ainsi, l'acte d'affirmation est la manifestation par excellence du jugement; c'est, par conséquent, le fait dont nous devons étudier la nature.

Quels sont donc les éléments enveloppés dans une affirmation quelconque, et d'où vient qu'on m'imputera la responsabilité de ce qu'il pourra y avoir de vrai ou de faux dans mes paroles? Quand je dis : *cet objet est rouge,* fais-je autre chose qu'exprimer la conscience d'éprouver actuellement une certaine sensation de la part de cet objet? De même, quand j'énonce une vérité géométrique, mon affirmation ne

consiste-t-elle pas à exprimer que la conscience m'atteste la conception nécessaire de cette vérité? Evidemment c'est là le principe essentiel de tout jugement; et c'est pour cela qu'on pourra m'accuser d'erreur si ce que je dis est faux, parce que l'affirmation d'un fait, d'une vérité quelconque, repose sur la conscience que j'ai de ma faculté de connaître, et suppose que je l'ai appliquée par l'attention à la perception du fait, à l'éclaircissement de la vérité que j'énonce. C'est par là qu'en émettant un jugement, je prends sur moi la responsabilité de la valeur de mes paroles, parce qu'en exprimant ce que m'atteste en ce moment ma faculté intellectuelle, je suis censé l'avoir appliquée sciemment à la connaissance de l'objet même.

Mais ici, une difficulté peut s'élever. S'il faut, pour porter un jugement, qu'il y ait réflexion, comme en définitive c'est toujours par des jugements que l'intelligence procède, il semble qu'on ne trouve plus la place de cet âge de pure croyance dont nous avons parlé en commençant, c'est-à-dire de cet âge où l'esprit, restant étranger en quelque sorte à lui-même, se porte tout entier sur l'objet extérieur.

Pour lever cette contradiction apparente, il nous suffira de faire remarquer qu'à la vérité, comme sujet ou être pensant, je ne puis jamais m'isoler de moi-même, tellement que je cesse d'avoir conscience des actes de mon esprit; il se peut cependant, comme nous l'avons expliqué plus haut (1), que cette conscience soit confuse et enveloppe l'acte, en quelque sorte, sans en distinguer clairement les éléments di-

(1) Voyez le chapitre III du premier livre.

vers. Dans ce cas-là, mon attention sera réellement concentrée sur l'objet de la sensation ou de la pensée, sans se préoccuper des conditions intérieures qui peuvent produire, accompagner ou constituer ces faits. Tout homme qui conçoit un objet et qui croit à sa réalité, au moment où il exprime sa croyance et sa conception, sait certainement qu'il l'a; mais réfléchit-il suffisamment aux motifs qu'il a de croire, aux caractères de l'idée, aux causes qui l'ont fait naître dans son esprit? Evidemment il arrive le plus souvent que cette réflexion complète n'a pas lieu. Or, ce fait d'un jugement porté sur un objet en vertu d'une réflexion insuffisante n'est pas seulement la condition de ces croyances que nous avons distinguées de l'entière certitude : c'est encore la cause des assertions erronées que nous émettons à chaque instant parce que nous nous laissons entraîner à l'apparence des choses, à l'attrait de nos propres conceptions, sans nous rendre un compte assez sévère de ce que nous sommes réellement en droit de savoir et d'affirmer.

Cette remarque ne manque pas d'importance, en ce qu'elle se rattache étroitement à l'exposition que nous avons donnée du principe de la personnalité, et que le jugement est précisément dans l'intelligence la manifestation de ce principe, comme nous le comprendrons plus clairement quand nous en aurons achevé l'analyse. Mais déjà ce que nous avons dit suffit à réfuter une erreur dans laquelle on est quelquefois tombé. C'est que, comme le principe personnel ne pénètre et ne possède qu'imparfaitement les ressorts qui concourent à la production de nos actes, comme dans le jugement, non plus, nous n'a-

vons pas une égale et complète conscience de tous les éléments de l'opération intellectuelle, on a souvent eu le tort de ne tenir compte que de ceux qui tombent évidemment dans la sphère de la conscience réfléchie, et l'on a négligé seulement ou traité systématiquement tout le reste de chimère.

Nous en avons eu déjà un exemple dans la discussion que nous avons élevée sur l'idée de l'infini. Il est manifeste que, là, l'école que nous combattions ne tenait compte que de l'opération personnelle et réfléchie de l'imagination, et refusait de reconnaître cette conception supérieure, qui pourtant la domine réellement de toutes parts, et en est la condition nécessaire, mais qui par cela même échappe d'abord à la conscience, celle-ci ne s'apercevant que de ses propres créations. Il en est de même dans la théorie du jugement, où l'école sensualiste a également laissé de côté les principes absolus sur lesquels repose toute affirmation déterminée. Ainsi, on reconnaîtra bien la réalité du fondement interne et personnel sur lequel nous avons appuyé d'abord le fait du jugement, en disant que juger c'est exprimer la conscience actuelle d'un acte de connaissance; mais peut-être ne nous accordera-t-on pas aussi facilement que ce fait, et l'affirmation qui en résulte relativement à la réalité de l'objet auquel cette connaissance se rapporte, n'aurait point lieu dans l'esprit, sans une notion plus élevée qui nous fasse concevoir en général, comme essence nécessaire de toute pensée, la connaissance d'un objet réel par le sujet pensant. Il nous semble, cependant, que si, quand nous disons : *cet objet est étendu*, cela implique la conscience que nous avons

de connaître actuellement cet objet comme tel, une idée plus haute est encore supposée par là, à savoir, l'idée du connaître en général, comme rapport spécial d'un sujet intelligent à la réalité qu'il perçoit.

C'est là, du reste, un point capital à nos yeux dans le problème de la certitude, et nous y reviendrons aussi souvent qu'il sera nécessaire pour le mettre en pleine évidence, à mesure que nous avancerons dans notre analyse. Pour le moment, achevons l'étude du jugement.

Le principe absolu de la connaissance ou de la pensée que nous venons d'indiquer, n'est pas la seule de ces conditions en quelque sorte latentes sans lesquelles aucun jugement ne pourrait être porté. La notion de l'être, celle de la substance y jouent encore un rôle essentiel, et nous les citons les premières, parce qu'elles servent de fondement aux jugements les plus communs de tous, à savoir ceux où l'on affirme simplement l'existence d'un objet : *Dieu est*; et ceux où on lui attribue une qualité : *Dieu est bon.* Vient ensuite la conception du temps, qui, en modifiant le verbe, exerce encore sur le jugement une action très-intime. Puis l'idée de l'espace, l'idée de la cause; celle du bien et du beau, qui produisent les jugements moraux et esthétiques. Mais des détails plus complets sont nécessaires pour bien faire entendre le rôle de ces diverses conceptions, et le plus sûr moyen d'y arriver, ce nous semble, est d'examiner la définition vulgairement donnée du jugement, et de bien constater, en la rectifiant, les éléments ou les caractères essentiels qui s'y trouvent méconnus.

Nous ne nous arrèterons pas à cette définition superficielle qui voit tout le jugement dans l'attribution d'une qualité à un sujet, tandis que ce n'en est qu'un cas particulier : les expédients au moyen desquels on prétend généraliser cette définition en montrant dans tous les cas possibles un sujet et un attribut ne donnent pas à ce point de vue plus de profondeur.

La définition la plus complète comme la plus généralement donnée est peut-être encore celle qui nous vient de Locke : *Le jugement est l'expression d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées*.

Nous admettons la première partie de cette définition, à savoir que, dans tout jugement, il y a affirmation d'un rapport. Seulement, ce n'est pas, comme on le dit, et du reste assez vaguement, un rapport de convenance ou de disconvenance, mais bien un de ces rapports particuliers dont le principe est fourni à l'intelligence par les conceptions absolues que nous avons citées : idée de cause, d'espace, de temps, de substance, etc. Ainsi, quand j'affirme que *toute combustion produit de la chaleur*, j'affirme le rapport de causalité entre ces deux termes, *combustion* comme cause, et *chaleur* comme effet ; et, en cela, je fais à un phénomène déterminé l'application de la conception absolue qui réside dans ma pensée, de la relation de cause à effet. De même encore, si je dis qu'*Alexandre a existé avant César*, j'énonce un rapport de priorité et de postériorité, lequel est rendu intelligible pour moi par la conception absolue du temps, ou de la condition nécessaire de toute succession.

Le jugement d'attribution, qui paraît le plus fré-

quent de tous, repose encore sur la notion générale de la relation d'une qualité à un sujet, et ainsi des autres. C'est par-là aussi que nous avons pu dire que le principe essentiel de tout jugement, l'affirmation de la connaissance que nous avons d'un objet, s'appuie sur la conception la plus élevée de la relation du sujet intelligent à la réalité connue ; relation qui doit être d'abord entendue absolument, pour que nous en puissions faire l'application à notre propre intelligence. Seulement, cette idée absolue, comme les autres notions du même ordre, et en général comme presque toutes les conditions les plus nécessaires de nos opérations et de notre existence, échappe presque toujours à la conscience personnelle, parce que nous ne nous apercevons guère que de l'acte même que nous produisons, et comme, dans la marche, nous ne songeons pas au sol sur lequel nous nous appuyons, parce qu'il ne tombe qu'indirectement dans la sphère de notre activité propre. C'est ainsi que la conception absolue de l'être, sans laquelle aucune affirmation, même la plus simple, ne pourrait être portée, reste en quelque sorte latente dans l'esprit, et que ce fameux principe des logiciens : *une chose est ce qu'elle est, et n'est pas autre chose en même temps*, a pu être traité de puérilité sans valeur, précisément à cause de ce caractère de nécessité suprême qui en fait une des conditions inséparables de toute connaissance d'un objet quelconque.

Ajoutons enfin, pour terminer sur ce point, que, malgré sa simplicité apparente, l'idée de l'être exprime au fond, comme toutes les autres, une certaine relation, celle de l'identité intime de l'essence,

comme le prouve le principe même de contradiction, qui n'en est que le développement. Aussi, tout jugement où j'affirme simplement l'existence, comme : *Dieu est*, est-il réellement l'affirmation de l'identité de ma conception avec la réalité de l'objet conçu ; de même que quand je dis *je suis*, je veux dire : *je suis celui que je suis*, jugement élevé à la hauteur de l'Être absolu dans cette parole sublime de l'Écriture : *Je suis celui qui est.*

C'est un point dont on sentira l'importance dans le livre suivant, quand nous examinerons la valeur objective de cet ordre de notions.

Pour le moment, achevons l'examen de la définition de Locke, en passant à la seconde partie, où l'on suppose que le jugement exprime un rapport perçu entre deux idées.

Cette proposition exige évidemment que le jugement opère sur des idées antérieurement acquises, et déjà présentes à l'esprit, pour que l'on puisse en saisir les rapports ; et nous convenons de la justesse de ce point de vue pour toute cette période ultérieure de son développement où l'intelligence déjà remplie d'idées abstraites et générales les compare et les combine pour en former de nouvelles. Ainsi, l'idée de César étant donnée, comme celle d'un Romain qui a vécu à telle époque, qui s'est rendu célèbre par telles actions, je saisis successivement le rapport qui existe entre la notion des choses qu'il a faites et celle de certaines qualités morales, comme l'idée d'un homme actif, énergique, ambitieux. Par ce jugement, j'associe donc entre elles des idées qui préexistaient dans mon intelligence; mais quel est le résultat de cette

opération? C'est évidemment de former, en définitive, une idée du personnage de César plus complète que celle que j'en avais d'abord. Donc, même dans cette période ultérieure où le jugement peut opérer sur des idées déjà acquises, il a encore pour effet d'en former réellement de nouvelles. Cette remarque doit nous engager à examiner comment les premières avaient elles-mêmes été formées, car nous trouverons peut-être qu'elles aussi avaient dû leur naissance à un jugement, de telle sorte qu'au lieu d'être toujours postérieur aux idées, le jugement deviendrait, au contraire, un fait primitif de la connaissance, et devrait être considéré comme la condition même de l'acquisition de toute idée, en saisissant des rapports, à l'origine, non plus entre des notions abstraites, mais entre les objets mêmes de la perception primitive.

Faisons d'abord la part de ce qui peut, dans la formation de nos idées, être attribué à une cause différente. Il y a un fait primitif qui peut être considéré indépendamment du jugement, c'est l'impression que l'âme éprouve à la suite de la modification organique produite par l'action d'un objet; c'est, en second lieu, la trace, l'image, le souvenir, quelle que soit sa nature, qui se grave dans l'âme, et y représente cette impression; ce sont, enfin, ces liens superficiels, relatifs aux conditions, aux accidents de la perception, par lesquels ces souvenirs s'associent entre eux et se rappellent l'un l'autre. On peut même dire plus : lorsque nous voyons successivement plusieurs objets analogues, c'est-à-dire semblables pour l'ensemble et différents seulement par des détails secondaires, la même impression se renouvelant dans

ce qu'elle a de plus essentiel, et les parties accessoires de l'image s'effaçant l'une l'autre, sans altérer ce qu'il y a de commun à tous les cas, il se formera ainsi en moi une sorte d'idée également applicable à toute cette classe d'objets. C'est ainsi que se grave dans la mémoire l'image générale des diverses espèces d'arbres ou d'animaux que nous voyons habituellement. Ce phénomène (1) est très-réel, et nous n'en prétendons nullement méconnaître la valeur. Mais peut-il suffire à expliquer la formation de toutes nos idées générales, à rendre compte de tous les faits de la perception et de la connaissance qui en résulte? Évidemment non.

Il est un premier fait dont les philosophes écossais ont avec raison signalé l'importance. C'est que, quand je perçois un objet par le moyen des sens, j'affirme que je saisis là une chose distincte de moi. Cette croyance est-elle fondée? Sur quel principe repose-t-elle? C'est ce que nous examinerons en son lieu : ici, du moins, nous pouvons nous demander si la sensation seule suffirait à nous donner une telle croyance. Nous ne le pensons pas; et Condillac en convient lui-même, puisqu'il dit que sa statue se croirait odeur de rose la première fois qu'elle éprouverait cette sensation; c'est-à-dire qu'elle ne se distinguerait pas alors elle-même de l'objet extérieur, et il ne l'amène à faire cette distinction que par des conséquences ultérieures, et, à notre avis, très-forcées. Si cependant la distinction du *moi* et du *non-moi* est un élément primitif et essentiel de toute perception;

(1) Signalé dans la *Philosophie des Sciences*, par M. Ampère, qui lui a donné le nom de *concrétion*.

si, de plus, c'est seulement par un jugement (quelle que soit du reste la cause qui me le suggère) que je puis affirmer que cet objet et moi ne sommes pas identiques, il en résulte qu'un jugement précède ou accompagne toute acquisition d'idées par le moyen même de la sensation, car toutes les fois que plus tard je me rappelle l'odeur de rose, la couleur rouge, etc., c'est toujours en les rapportant à des objets extérieurs et différents de moi-même.

Il y a donc un fait sensible qui est réellement distinct du jugement, et qui peut avoir ses conséquences spéciales; mais on ne peut, à aucun titre, le considérer comme en étant la base, ou comme servant de principe à des croyances, à des notions qu'il ne suffit pas à expliquer. Quelle que soit en effet l'importance de cette formation presque machinale de certaines images générales que nous avons plus haut reconnue, pourrait-elle rendre compte de l'acquisition de l'idée générale d'animal, par exemple? Quelle est la donnée commune qui pourrait nous rester des perceptions sensibles, pour représenter également toute espèce d'être animé? Que serait-ce donc de l'idée plus élevée encore d'être en général? Peut-il y avoir, au point de vue de l'imagination, rien de plus obscur et de plus vague qu'une pareille notion? Et ne serait-ce pas un véritable néant dans l'intelligence, si cette notion avait pour toute origine la trace commune imprimée dans la mémoire par la perception sensible de tous les objets de la nature? Or il arrive précisément que cette même notion de l'être est la condition nécessaire du jugement par lequel nous affirmons, dès le premier jour, l'existence d'un objet distinct de nous.

Il y a plus : pour former l'idée la plus simple, l'idée du rouge, par exemple, comme différente de l'idée du bleu, il faut juger, c'est-à-dire remarquer sciemment et affirmer que l'une de ces choses n'est pas l'autre, ce qui repose encore sur la conception absolue de l'être et de l'identité.

Reconnaissons donc que si, par suite des impressions sensibles que nous avons éprouvées, certaines notions ou images peuvent se graver en nous, se combiner même et s'associer de diverses manières, l'opération du jugement est le principe bien autrement fécond qui préside dès l'origine à l'acquisition de toute connaissance véritable, et qui, par l'application des conceptions absolues de l'être, de l'espace, du temps, de la substance, de la cause, etc., en envisageant sous ces points de vue, propres à l'intelligence, toute perception sensible, y saisit des rapports pour lesquels la sensation resterait aveugle, et par là réunissant ou divisant les données que l'esprit reçoit du dehors, forme des idées réellement intelligibles et instructives. C'est ainsi qu'en physique, à l'image confuse des phénomènes se substitue l'idée de plus en plus claire des causes et des lois qui les produisent; qu'en histoire naturelle, les notions générales fondées sur l'apparence purement superficielle et sensible des objets, sont remplacées par des classifications qui se fondent sur les caractères constituants de leur essence intime; opérations ultérieures dont nous expliquerons plus bas le mécanisme. Mais ce que nous pouvons dès à présent comprendre, c'est que le jugement, pour employer ici une expression de la philosophie allemande, imprime à la matière de

l'expérience sensible la forme de ces conceptions absolues qu'il applique nécessairement; il bat monnaie, en quelque sorte, en frappant de cette empreinte tous les matériaux que la perception lui fournit, et c'est par là qu'il crée sans cesse dans notre intelligence des idées nouvelles. Sans doute, les principes qu'il applique ainsi sont en petit nombre, mais les phénomènes observables sont infiniment variés, et, par exemple, dans l'idée de cette multitude de causes que nous pouvons concevoir comme produisant certains effets particuliers, nous retrouvons toujours, au sein de la variété des faits contingents, l'identité du type que le jugement imprime à tous, lorsque, saisissant dans chaque circonstance particulière le même rapport de production de l'effet par la cause, il jette également dans le moule de cette conception rationnelle les données très-diverses de l'expérience.

Enfin, le premier point d'appui du jugement, c'est la conscience personnelle que j'ai de l'exercice de ma pensée; la condition de son développement, c'est, par conséquent, la réflexion attentive. C'est par là que nous pouvons concevoir à la fois comment l'intelligence humaine est identique dans sa nature, et pourtant développée dans des directions et dans des proportions si diverses chez les différents individus. Chez tous, en effet, existent les mêmes conceptions absolues, ces principes nécessaires qui constituent la raison et qui sont le privilége de l'intelligence humaine, car c'est là ce qui manque à l'animal. Mais la direction personnelle du jugement, qui fait aux données sensibles l'application de ces principes, diffère beaucoup en énergie, en portée, chez les divers individus;

elle peut être très-faible dans son ensemble, ou prendre une direction spéciale, suivant les facilités particulières que présente l'organisation de chacun, et c'est par là que l'on trouve dans si peu d'esprits un développement complet et fécond de l'intelligence.

Mais c'est assez insister sur la nature du jugement. Passons à l'étude d'opérations plus complexes où il intervient et domine toujours, car il est de tout temps l'instrument nécessaire de la pensée, mais où se manifeste avec plus de détail le caractère des matériaux qu'il travaille et des conceptions qu'il applique.

# CHAPITRE III.

## Du Raisonnement.

Nous avons supposé, dans le précédent chapitre, que dans le jugement le rapport intelligible de deux idées, de deux phénomènes, de deux objets, est immédiatement saisi. Or il n'en est pas ainsi dans tous les cas. Il arrive souvent, au contraire, que l'évidence d'un jugement ne peut s'établir qu'en vertu de deux ou de plusieurs jugements antérieurement portés. La conclusion à laquelle on arrive de la sorte, l'opération par laquelle on extrait ainsi un jugement nouveau de jugements précédents, tout cela s'appelle raisonner.

Cela se peut faire évidemment de deux façons. Ou bien, en effet, les jugements sur lesquels on s'appuie sont plus généraux que celui qu'on en tire, auquel cas on fait un raisonnement déductif; ou bien, au contraire, ils le sont moins, et c'est alors une induction par laquelle on s'élance au delà des notions évidentes que l'on a prises pour point d'appui. Dans ce second cas, le raisonnement paraît beaucoup plus aventureux que dans le premier; il semble même d'abord presque impossible de raisonner ainsi avec quelque sûreté, tandis que la déduction présente des garanties incontestables de certitude; car on conçoit très-facilement qu'un jugement plus restreint, por-

tant sur des notions moins étendues, se trouve contenu dans des jugements plus généraux, et qu'en conséquence on puisse sans erreur descendre de la vérité générale à la vérité particulière qu'elle renfermait. Cette opposition n'est point absolument vraie; aussi, pour apprécier en connaissance de cause la valeur de ces deux manières de raisonner, analysons avec quelques détails les éléments qui les constituent.

Nous nous étendrons peu sur le raisonnement déductif, dont la théorie, exposée dans toutes les logiques, est généralement connue. Cette théorie repose tout entière sur les rapports mutuels des idées abstraites et générales, tels qu'ils résultent du principe même de leur acquisition.

Or, comment se forme dans l'esprit une idée commune et également applicable à plusieurs objets? C'est à cette condition, déjà signalée par nous dans le fait de la formation des images sensibles, que les circonstances accidentelles, les détails particuliers que chaque objet nous présente, et qui en constituent, pour ainsi dire, l'individualité, soient laissés de côté, et que l'esprit ne tienne compte que de ce qu'il y a de semblable chez tous. C'est par là en effet, et en restreignant le point de vue sous lequel on envisage une classe d'êtres analogues, c'est en ne conservant dans l'idée qu'on s'en fait que les caractères ou propriétés qui se remarquent pareillement chez tous, c'est ainsi qu'on arrive à se faire une notion qui représente indistinctement tous les individus de cette classe, abstraction faite des particularités qui se remarquent dans chacun d'eux.

On conçoit donc qu'en partant des objets très-com-

plexes que la perception nous fait connaître, et qui peuvent d'abord se réunir en groupes peu nombreux, en espèces très-limitées, on s'élève successivement, en négligeant de nouveau un certain nombre de déterminations particulières, à la formation de classes plus étendues, de catégories plus élevées, dont l'idée, devant s'appliquer à une multitude indéfinie d'individus, ne doit plus les désigner que par un nombre très-restreint de caractères et sous un point de vue très-général. Telle sera, par exemple, la notion de minéral ou celle d'être organisé.

Mais ces classes très-étendues embrassent évidemment toutes les espèces plus déterminées sous lesquelles on a d'abord rangé les individus. Les divers groupes successivement établis se superposent par une sorte de hiérarchie, où les moins étendus sont subordonnés à ceux qui le sont davantage, c'est-à-dire qu'ils s'y trouvent contenus, avec toutes les catégories inférieures qu'ils peuvent embrasser à leur tour.

Le principe du raisonnement déductif est donc évident et incontestable de soi : ce que vous disiez de tout un genre d'êtres, vous le disiez déjà implicitement de toutes les espèces qu'il contient : cela s'appuie tout simplement sur le principe de contradiction, et, dans ces limites, les attaques des sceptiques ont porté plutôt sur la superfluité d'une telle opération que sur sa valeur intrinsèque.

Les règles essentielles de la déduction, telles que les ont posées tous les logiciens depuis Aristote, sont donc mises par là à l'abri de toute contestation, et il nous suffira de les indiquer en peu de mots.

Pour démontrer dans la conclusion qu'une certaine

espèce d'êtres possède une certaine qualité générale, c'est-à-dire, fait partie de la classe générale des êtres qui possèdent cette qualité, on a recours à un genre intermédiaire, qu'on reconnaît d'abord appartenir à cette dernière classe, et dans lequel on établit ensuite que l'espèce même dont on veut conclure (ou le sujet de la conclusion) se trouve contenue. Il résulte donc de là, d'abord, que *l'espèce* à laquelle la conclusion s'applique doit embrasser un nombre d'individus moins considérable que les catégories où l'on veut la faire entrer : cette condition n'exprime autre chose que l'essence même du raisonnement déductif; mais, en second lieu, pour être sûr de la valeur de l'opération par laquelle on veut établir que l'espèce inférieure entre réellement dans la classe plus élevée désignée par l'attribut, il faut que le genre moyen soit pris au moins une fois dans toute son étendue, qu'il soit, par exemple, contenu tout entier dans la classe la plus élevée, parce que si cela n'avait pas lieu, si, d'un côté, il n'était qu'en partie contenu dans cette classe d'êtres, si, de plus, une partie seulement de son étendue s'appliquait à l'espèce inférieure, ces deux parties du moyen pouvant être différentes, son intervention ne prouverait rien, les deux termes extrêmes n'auraient pas été mis nécessairement en rapport.

Tout cela est assez généralement connu pour que nous n'insistions pas sur les détails. Mais voici un point de vue qu'il est plus important pour nous d'examiner.

La déduction étant considérée comme nous venons de le faire et comme ont toujours paru le faire les logiciens, quelle peut être la valeur du raisonnement

inductif? A quel titre, sachant que telle propriété appartient à une espèce restreinte d'individus ou d'objets, pourrais-je en conclure qu'elle s'applique également à une classe plus étendue? On ne le voit d'aucune manière. Et un pareil raisonnement devra être considéré ou comme une déduction absurde, dans laquelle la conclusion dépasse les prémisses, ou bien comme une simple addition de cas particuliers observés et réunis dans une idée, dans une affirmation générale. De cette façon, il est vrai qu'on ne s'avance pas au delà de ses données, mais aussi l'on n'arrive à rien de nouveau ; on forme seulement une notion, on énonce une vérité commune ou également applicable à tous les objets dans lesquels on a précédemment constaté l'existence de telle propriété, de tel caractère.

Cependant, en définitive, même en ne paraissant reconnaître explicitement à l'induction d'autre valeur que celle-là, Aristote reconnaît qu'elle est la source des notions et des vérités générales sur lesquelles s'appuie nécessairement la déduction elle-même. Car d'où proviendraient les conceptions qui servent de principe, dans ce raisonnement, à la connaissance des espèces inférieures? Si elles sont des résultats de l'expérience (et l'on ne voit pas trop en effet d'où pourraient venir les idées que nous avons des divers objets de l'univers et les catégories où nous les rangeons), il faut bien alors que ce soit l'induction qui nous les ait fournies, en constatant successivement les caractères, les propriétés que nous présentent ces objets.

Mais ici une double remarque est à faire. Car, pre-

mièrement, il est de toute impossibilité que nous observions d'une manière complète tous les individus, tous les objets particuliers d'où se tirent et auxquels s'appliquent les conceptions et les vérités générales : la multitude, d'abord, et ensuite le perpétuel renouvellement de tous les êtres de la nature, y oppose un obstacle insurmontable. De plus, il y a réellement en nous une tendance permanente, indestructible, à étendre au delà du cercle de l'expérience les données qu'elle nous a fournies ; à regarder comme universelles dans l'étendue et dans la durée les notions qu'elle nous a acquises. Disons mieux : ce sont là deux conditions nécessaires à la déduction elle-même et rigoureusement présupposées par elle. Car, pour que les propositions générales sur lesquelles la déduction s'appuie soient de quelque utilité à la connaissance des espèces particulières ou des individus qu'elles renferment, il faut admettre que nous avons pu acquérir à bon droit de pareilles conceptions, et qu'elles sont toujours et partout applicables à une multitude d'objets qu'évidemment nous n'avons pas tous observés, car alors la déduction elle-même deviendrait tout à fait inutile.

Quel est donc dans l'intelligence humaine le principe de cette tendance impérieuse à étendre au delà du cercle de l'expérience les données que l'expérience même nous a fournies? Comment est-il possible qu'une telle opération de l'esprit devienne régulière et légitime? Telle est la double question que nous devons résoudre pour trouver le fondement de la certitude de l'induction d'abord, et ensuite de la déduction elle-même, qui ne peut opérer qu'en

vertu des notions établies antérieurement par le raisonnement inductif.

Le principe d'induction, c'est-à-dire, cette tendance naturelle de notre esprit à supposer toujours qu'une vérité constatée dans certains objets, dans certaines circonstances, vaudra pour des circonstances et pour des objets que nous n'avons point observés, a été signalé, après Bacon, par les philosophes écossais, qui lui ont donné le nom de croyance à la permanence invariable des lois de la nature. Mais je ne sais s'ils en ont aussi bien connu le principe que l'importance, et celle-ci est assez grande pour que nous ne laissions point passer sans explication ce fait intellectuel (1).

Qu'est-ce donc qui peut me faire penser, quand j'ai vu un objet aujourd'hui, dans un certain lieu, que je le retrouverai tel demain? Qu'est-ce qui me

(1) J'ai laissé subsister ici textuellement la phrase du Mémoire primitif. C'est donc par erreur, sans doute, que M. le Rapporteur de l'Academie m'a reproché d'accuser les Écossais de n'avoir pas connu l'importance de ce fait. Quant à savoir si l'explication que j'en donne est réellement différente de la leur, c'est une question que le lecteur décidera.

Mais il est un reproche plus grave que je veux prévenir. C'est d'ouvrir ici la porte à des conséquences qui mèneraient tout droit à l'identification absolue de tous les êtres en un seul, c'est-à-dire au panthéisme. Non pas que je craigne qu'on m'impute une tendance que les doctrines exposées plus bas repousseront assez, mais je ne veux point paraître en contradiction avec moi-même à cet égard, tandis qu'il y a, je crois, accord complet entre ce chapitre et les suivants. Le panthéisme, en effet, ne serait point à redouter, il n'aurait même pas pris naissance dans la pensée humaine, s'il ne devait son origine à quelque principe naturel de notre intelligence. Or, l'induction irréfléchie, et en général, toute application aveugle ou exagérée des conceptions absolues de la raison, peut nous entraîner sur cette pente, ainsi que nous le ferons voir au

porte à croire qu'une propriété observée par moi dans un corps, la compressibilité dans le bois, par exemple, se représentera dans un corps tout différent, dans tous les solides, dans les liquides même?

C'est qu'au moment où j'ai perçu l'objet, mes sens n'étaient pas seuls en jeu : cet objet était simultanément conçu par moi en vertu de ces notions absolues qui dominent, comme nous l'avons montré, tout acte de mon intelligence. Ainsi, d'abord, quand j'affirme qu'il existe hors de moi une chose réelle qui m'a fait éprouver l'impression sensible (quelle que soit d'ailleurs la légitimité de mon assertion), je le fais par l'application de la notion absolue de cause. De même, c'est par la notion de substance que j'attribue à cette cause des propriétés essentielles d'où résultent les phénomènes qu'elle produit. Mais, si cette cause, cette substance existe réellement avec une action et des propriétés déterminées, si c'est, par conséquent, un certain être, telle est sa nature à un moment donné, telle elle doit persister toujours, ou bien ce ne serait plus le même être.

Ce n'est donc pas en vertu d'une croyance inexplicable, ni par l'intervention d'un principe plus complexe, que l'on doit expliquer cette tendance naturelle que nous avons à compter toujours sur la permanence des objets qui nous entourent, ou sur la

cinquième livre, en réfutant cette doctrine dans son principe même. Je prie donc le lecteur de ne pas oublier que je vais seulement expliquer ici, dans sa cause, une tendance spontanée de l'intelligence, qui peut nous entraîner en effet à mille erreurs, soit relativement aux êtres finis, soit relativement à l'Être absolu, quand elle n'est pas dirigée par la réflexion.

réapparition périodique des mêmes faits, comme le lever du soleil par exemple. Il est certain d'abord que, dans un grand nombre de cas, nous obéissons en cela à une sorte d'habitude machinale, assez analogue à celle des animaux, qui sans doute ne croient pas en vertu d'une induction que la terre les portera, que les aliments les nourriront aujourd'hui aussi bien qu'hier, pas plus que, comme le voulait Aristote, ils ne marchent et ne se nourrissent par syllogisme. Cependant, puisque l'intelligence ne disparaît jamais complétement dans l'homme, il faut trouver à la fois un principe intelligent, et un principe très-simple, indépendant de la réflexion et supérieur à elle, qui explique notre confiance générale dans la permanence des choses, dans le retour des faits observés. Ce principe, c'est, selon nous, la notion même de l'Être, sous laquelle nous concevons nécessairement toute réalité, et qui implique, comme nous l'avons fait voir, l'identité essentielle; car, si l'essence d'un être changeait, ce serait un autre être qui succéderait au premier. Nous ne réfléchissons certainement pas dans le fait à cette hypothèse négative, qui ne nous sert ici qu'à mettre en lumière la valeur de l'idée elle-même. Mais, par cela seul que nous concevons et que nous affirmons la réalité d'un être indépendant de nos impressions personnelles, et les produisant en vertu de ses propriétés essentielles, nous concevons nécessairement cet être comme devant rester ce qu'il est, c'est-à-dire, comme survivant au rapport sensible qui nous l'a fait percevoir; nous croyons, par conséquent, que nous le retrouverons tel ensuite.

En expliquant cette croyance, je ne prétends évidemment pas la justifier pour tous les cas possibles. Car, d'abord, en appliquant ainsi directement la notion pure de l'Être aux objets contingents, elle tend à leur attribuer une permanence absolue qui ne leur appartient pas; et, de plus, comme les propriétés réelles de ces objets ne nous ont pas été révélées par l'expérience sensible, qui ne nous en a donné, au contraire, qu'une apparence soumise à toutes les variations de notre organisation propre et de circonstances très-multiples, c'est très-souvent à tort que nous nous croyons en droit de compter ainsi sur la persistance des choses antérieurement observées, dont l'essence intime nous est restée réellement étrangère; mais enfin, c'est une nécessité inévitable, que notre pensée, employant d'abord, sans pouvoir s'en rendre un compte bien clair, les conceptions absolues qui constituent toute raison, et appliquant nécessairement la conception de l'Être à tout ce qu'elle connaît, imprime ainsi à des choses purement relatives et passagères un caractère de fixité, de réalité essentielle dont elle reconnaîtra plus tard, à la réflexion, le peu de fondement.

Il en est de même, lorsqu'ayant constaté dans un certain nombre d'objets l'existence d'une propriété quelconque, nous l'attribuons immédiatement à un genre plus étendu, conjecture que l'observation ultérieure viendra souvent démentir. Quelle est l'origine de cette tendance de notre esprit, si dangereuse quand on obéit sans examen à son entraînement, si féconde, au contraire, quand elle devient l'occasion d'une scrupuleuse expérimentation? C'est que la détermi-

nation rigoureuse de ces catégories d'objets dont l'essence limitée s'arrête à un certain nombre de propriétés spéciales ne se fait qu'ultérieurement dans la pensée. De son premier mouvement, notre intelligence est portée à concevoir toutes choses sous le point de vue de l'unité la plus générale, à élever, en un mot, le particulier à la hauteur de l'absolu, parce que c'est dans et par l'absolu qu'elle conçoit toute réalité particulière. Toute propriété, observée dans certains êtres, lui apparaît donc d'abord comme appartenant également à tout être, ou plutôt, comme appartenant essentiellement à l'Être en général. C'est par là qu'elle est entraînée toujours à chercher de nouveau, dans les genres non encore observés, la propriété qu'elle a rencontrée ailleurs; c'est par là que le physicien, trouvant compressibles les corps solides, tourmente les liquides, malgré l'impossibilité apparente d'y retrouver le même phénomène, jusqu'à ce qu'il arrive à le produire en si petite proportion que ce soit.

Mais il ne suffit pas de constater et d'expliquer cette tendance naturelle de notre pensée, en avouant les erreurs auxquelles trop souvent elle nous entraîne; il faut voir maintenant si, ces erreurs, nous pouvons les prévenir; si nous avons quelque moyen de nous élever, avec certitude, de la connaissance du particulier à celle du général, de l'observation de quelques individus à l'idée scientifique du genre auquel ils appartiennent : condition aussi essentielle, comme nous l'avons fait voir, pour la valeur de la déduction que pour celle de l'induction elle-même.

Le point de vue sous lequel nous avons envi-

sagé la déduction, et le seul que puisse admettre une doctrine empirique, ne laisse aucun fondement légitime à l'induction. La propriété constatée dans toute une classe d'individus appartient nécessairement à quelques-uns d'entre eux parce qu'ils font partie de cette classe : cela n'est pas contestable, dit-on, et voilà ce qui donne à la déduction sa certitude. Mais de quel droit conclurez-vous que telle propriété appartient au genre lui-même, de ce que vous l'avez constatée seulement dans quelques individus? Il n'y a aucune sûreté pour l'esprit dans une telle conclusion.

Et cependant, disons-nous, si cette opération inductive n'a point de valeur, quelle valeur votre déduction peut-elle avoir? Vous êtes-vous assuré par l'expérience que les individus auxquels la conclusion s'applique font réellement partie de la classe de ceux auxquels appartient la propriété que vous attribuez à ces individus? Alors votre assertion est vraie, mais votre raisonnement inutile; car la catégorie générale n'ayant été formée que par l'addition du nombre des individus observés, vous saviez déjà, par l'observation directe de ceux-ci ce que vous prétendez maintenant conclure de la notion générale. Votre déduction n'est donc alors qu'une superfluité, une sorte de cercle vicieux, comme le dit Sextus Empiricus (1); ou bien, ce n'est au fond qu'une induction téméraire, si, n'ayant pas observé directement ces individus, vous leur attribuez *à priori* les mêmes propriétés qu'à certains autres, en vertu d'une notion générale préconçue. Or, en fait, comme le dit le

(1) *Hypotyposes pyrrhoniennes*, liv. II, c. XIV.

même sceptique (1), il en est toujours ainsi, car la multiplicité indéfinie des individus rend impossible l'observation immédiate de tous.

Si donc l'induction n'a point de principe légitime dans le système de l'empirisme pur, la déduction se trouve n'en avoir pas davantage ; elle demande à se fonder aussi sur un mode de connaissance plus réel et plus fécond.

Mais quoi ! les idées générales, dont les rapports mutuels servent de base à toute la théorie du raisonnement, n'ont-elles d'autre valeur que de s'appliquer à un certain nombre d'individus, de désigner une certaine catégorie d'objets, dans lesquels telle propriété a été constatée? Non, elles expriment encore, d'une manière, il est vrai, plus ou moins distincte, la nature essentielle de ces êtres et de ces objets. Quand je dis *le bœuf*, j'entends désigner sans doute un certain nombre d'individus, mais j'attribue, en outre, à mon idée un certain sens, je conçois avec plus ou moins de clarté, *ce que c'est qu'un bœuf*. La première propriété de cette idée est ce que les logiciens ont appelé *son extension* ; la seconde, ce qu'ils ont nommé *sa compréhension*. Il est évident de plus, comme on l'a toujours remarqué, que ces deux propriétés de l'idée sont en proportion inverse, c'est-à-dire que l'esprit, pour embrasser sous une même idée un plus grand nombre d'individus ou d'objets, devant laisser de côté les différences de détail qui s'y rencontrent, pour ne conserver que ce qu'il y a de commun à tous, l'idée exprime, dans sa compréhension, un assemblage de propriétés particulières d'au-

(1) *Hypotyposes pyrrhoniennes*, liv. II, c. XV.

tant plus complexe que, par son extension, elle s'applique à une espèce plus restreinte, et qu'au contraire elle est d'autant plus simple sous le premier rapport, qu'elle convient à une masse plus grande d'êtres ou d'objets groupés ensemble par certains caractères communs, abstraction faite des différences de détail qui se rencontrent en eux. Ainsi, l'idée générale d'animal exprime une certaine nature essentielle qui se retrouve tout entière dans l'idée de quadrupède, augmentée d'un certain nombre de déterminations particulières; l'idée de quadrupède se retrouve à son tour dans l'idée du bœuf, avec addition de détails nouveaux qui nécessairement la restreignent à une espèce moins nombreuse d'individus.

Que conclurons-nous de ces remarques? C'est, d'abord, qu'en nous attachant au point de vue de la compréhension et non pas seulement, comme l'ont toujours fait les logiciens depuis la scholastique, à celui de l'extension, nous ne nous bornerons plus à dire dans le syllogisme déductif : *l'homme est mortel* (1), *tel individu est homme, donc il est mortel;* mais bien : l'idée de mortalité est une partie essentielle de l'idée que j'ai de la nature humaine; celle-ci, à son tour, est le fonds même de l'idée que j'ai de tel individu; donc cet attribut, *être mortel*, doit entrer nécessairement dans l'idée que j'ai de cet homme individuel.

Aristote, qui, dans sa Théorie de la Démonstration, s'inspirait en réalité de la grande doctrine de son maître sur le principe de l'attribution, l'entendait au fond de cette manière; et la forme même sous la-

(1) C'est-à-dire, appartient à la classe des êtres mortels.

quelle il exprimait le syllogisme se rapproche beaucoup plus que celle des scholastiques, de l'explication que nous donnons de ce raisonnement (1); nous pouvons dire même que tout ce que nous exposons, ici et dans le chapitre suivant, sur la possibilité de découvrir la loi ou l'essence générale dans l'analyse de l'objet et du phénomène particulier, nous l'avons puisé en grande partie dans l'étude approfondie de ses Analytiques, bien qu'il ne se soit jamais rendu un compte parfaitement rigoureux des vrais principes de la méthode inductive, et qu'il paraisse même en avoir méconnu les conditions nécessaires.

Le fondement du raisonnement déductif, exprimé comme nous venons de le faire, c'est donc que dans l'idée qu'on doit se faire d'un ou de plusieurs individus appartenant à un certain genre entre nécessairement l'idée de toutes les propriétés qui sont conçues comme constituant l'essence propre de ce genre; et cela, parce que l'idée même du genre n'est autre que celle des groupes moins étendus et des individus qu'il contient, dégagée des détails particuliers qui différencient ces individus ou ces groupes l'un de l'autre.

Il n'est donc pas étonnant, dès lors, que l'analyse de l'idée que j'ai de certains individus puisse, par une opération opposée, me donner le droit de porter un jugement applicable à tous les individus qui appartiennent au même genre. Car, pour cela, que faudra-t-il? Que la propriété ainsi étendue par moi à une classe générale d'êtres, se rattache dans les indi-

(1) Il eût dit, en effet : *Mortel est attribué à homme; homme est attribué à Socrate; donc mortel est attribué à Socrate.*

vidus observés, non pas à ce qu'il y a en eux de particulier et d'individuel, mais, au contraire, à cette partie de leur essence qui leur est commune avec tous les objets du même genre.

L'induction se trouve certainement légitimée de cette manière, si, en analysant un ou plusieurs individus, nous pouvons faire la distinction des caractères particuliers et des attributs génériques qui s'y rencontrent ; et cela ne semble pas impossible, puisque nous formerons précisément par là l'idée même du genre, qui n'est autre chose, après tout, que celle du nombre indéterminé d'individus dans lesquels ces mêmes attributs, établis par nous comme constitutifs du genre, se retrouvent également? Toutefois, nous ne serions encore que médiocrement avancés, nous ne ferions même qu'une assez pitoyable tautologie, si nous nous bornions à dire : Tel genre est constitué par telle propriété; donc cette propriété se retrouvera dans tous les êtres qui appartiendront à ce genre, c'est-à-dire, en définitive, qui auront cette propriété; car il faudrait encore aller observer ces individus pour y constater cette propriété ou les classer dans ce genre, ce qui rendrait notre induction parfaitement oiseuse.

Mais dans le raisonnement déductif trois termes étaient en présence : j'attribue la mortalité à tel individu, parce que la mortalité est un des principes de cette essence plus déterminée que j'appelle l'humanité, et que l'humanité, à son tour, est l'essence de cet individu. L'induction ne consisterait donc pas ici à dire que *l'humanité* se trouvera dans tous les êtres qui auront cette nature ou qui appar-

tiendront au genre humain, mais bien que *la mortalité* se trouvera dans tous les êtres auxquels appartiendra également *l'humanité*. Mon raisonnement porte donc sur le rapport conçu et affirmé entre ces deux attributs génériques, *être homme* et *être mortel*, la nature humaine me paraissant entraîner partout avec elle la mortalité, parce que dans l'individu observé il m'a paru que la mortalité était un principe nécessaire de la nature humaine considérée dans son essence. Ainsi, dans l'induction, il s'agit de découvrir les liens qui unissent entre elles, d'une manière tellement étroite, les propriétés constitutives des êtres, que l'une d'elles, plus particulière et plus apparente, nous puisse faire affirmer la présence d'une autre, plus intime et plus générale, comme la présupposant nécessairement dans les principes essentiels de l'être.

Telle est la véritable portée du raisonnement inductif. Et l'on peut remarquer que le fond de cette opération intellectuelle, la liaison nécessaire conçue et affirmée par moi entre l'idée de mortel et l'idée d'homme, sert également de base à la déduction et à l'induction : seulement, dans le premier cas, j'attribue aux individus ce que je sais convenir au genre dont ils font partie; dans le second, j'applique au genre tout entier la propriété que me fait constater l'analyse des individus, et cela, comme nous l'avons dit, en vertu de la décomposition que je fais de l'idée de ces individus au point de vue de la compréhension (1).

(1) On ne saurait donc trop admirer la justesse de la définition qu'Aristote donne du raisonnement inductif, *Analyt.* I, liv. II, c. XXIII. *Le syllogisme démontre l'extrême* (mortel) *du troisième terme* (Socrate),

Il reste maintenant à justifier la possibilité d'un pareil rapport établi entre les attributs constituants de l'essence des êtres. C'est ce que nous allons faire dans le chapitre suivant. Ici, nous avons déterminé le principe du raisonnement inductif, lequel, comme on le fait pour la déduction, peut être étudié, abstraction faite de la valeur des données sur lesquelles on s'appuie.

*par le moyen* (homme); *l'induction, au contraire, démontre l'extrême du moyen par le troisième terme.* Ainsi, c'est par l'étude du petit terme, c'est-à-dire, d'un ou de plusieurs individus, que nous attribuons telle propriété au genre dont ces individus font partie, la mortalité au genre humain, par exemple; mais sur quoi nous appuyons-nous? Sur un rapport nécessaire, découvert par nous entre la mortalité et l'humanité. Ce rapport, c'est en étudiant l'individu que nous l'avons conçu; mais il n'est pas réellement le résultat de l'induction, il en est le principe, et il faut à notre pensée un autre fondement pour en concevoir, pour en affirmer l'universelle nécessité. C'est là ce qu'a point clairement reconnu Aristote. Voyez pourtant les derniers Analytiques, par exemple, les chapitres XIII et XXXI du livre premier, et presque tout le livre deuxième.

# CHAPITRE IV.

## De l'Analyse.

Quelle que soit la réalité que l'on prétende d'avance accorder à l'ensemble des objets de nos idées, on doit reconnaître que les premières qui se présentent dans le développement intellectuel sont les notions du multiple et du divers dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire, d'une infinie variété d'objets et de phénomènes, tous différents entre eux, et fort complexes d'ailleurs dans leurs propriétés et dans leurs circonstances. C'est au milieu de ces notions primitivement confuses, que l'esprit humain s'efforce d'introduire de l'ordre et des principes fixes, par la conception d'essences et de causes générales, et au moyen des classifications et des lois qu'il établit ou qu'il découvre.

On a donné à ce travail le nom d'analyse, parce qu'il a pour but de résoudre la multiplicité première en ses éléments fondamentaux, et l'on conçoit, en effet, que si, à l'idée de chaque être et de chaque fait, on conservait la totalité de ses déterminations particulières, il serait impossible d'en faire sortir la moindre notion commune, puisque tous sont distincts l'un de l'autre, ne fût-ce que par le point de l'espace et le moment de la durée où ils se manifestent. On a dû comprendre, au contraire, par ce que nous venons

de dire du raisonnement inductif, qu'en écartant ces particularités accidentelles, on peut trouver, dans un objet ou dans un phénomène determiné, ce qui constitue les classes ou les lois plus ou moins générales auxquelles il est soumis, lorsqu'on sait l'envisager au point de vue propre de chacune d'elles. Mais, nous l'avons vu aussi, cette opération de l'esprit peut nous entraîner à de graves erreurs. Non-seulement la croyance irréfléchie qui, par une sorte d'enthymème, s'appuie au fond sur le principe de l'identité et de l'unite absolue de l'être, nous fait attribuer aux choses multiples et contingentes une stabilite, une généralité de principes que souvent rien ne justifie : l'induction même appuyée sur certaines données expérimentales, restreinte à certaines proprietés, à certaines classes d'objets, manque souvent aussi de valeur, parce qu'elle repose sur des éléments arbitrairement déterminés, et ne peut nous assurer aucune garantie sur la nature des choses qui n'ont pas encore été soumises à l'expérience. Des difficultés assez grandes se présentent donc ici devant nous.

Comment, en effet, dans l'observation de l'objet individuel, se placer ainsi précisément à tel ou tel degré de généralité? Comment, dans ce bœuf, discerner ce qui dépend de la constitution individuelle, puis ce qui appartient au bœuf en général, au ruminant, au quadrupède, etc.? Comment, dans un phénomène donné de combustion, distinguer ce qui tient à la nature particulière du corps et aux circonstances du moment, de ce qui doit se retrouver, au contraire, dans toute combustion? C'est aux règles de l'analyse à nous l'apprendre.

Ces règles toutefois se réduiraient évidemment à peu de chose, si l'idée particulière était tellement intelligible, que l'esprit pût assigner immédiatement et de lui-même le rôle de chacun des élements qui la constituent.

J'étudie, par exemple, les propriétés d'un triangle. Bien que cette figure ait une matière, une position, une grandeur particulière, je sais faire abstraction de ces accidents pour ne considérer que la forme elle-même. Or de celle-ci je vois résulter deux choses : premièrement, que la ligne menée du sommet sur le milieu de la base est perpendiculaire à cette base; et secondement, que la somme des trois angles est égale à deux droits. Irai-je en conclure que la première de ces propriétés appartient essentiellement à tout triangle? Non, sans doute; car je m'aperçois d'abord qu'elle se rattache à une circonstance spéciale, à l'égalité des deux autres côtés du triangle, et je comprends qu'elle ne se trouvera que là où existera cette égalité elle-même, c'est-à-dire, dans les triangles isoscèles. Mais la seconde propriété me semblera-t-elle devoir se restreindre à cette espèce particulière de triangles? Pas davantage; parce que je la vois résulter non de telle ou telle particularité, mais de ce qui est essentiel et commun à tout triangle en général.

La physique même pourrait nous fournir des exemples semblables. Je plonge deux corps dans un liquide : l'un surnage, l'autre est submergé; certes la pensée ne me vient pas d'attribuer cet effet à la nature intime et spéciale ni du liquide, ni du corps; je conçois que ce phénomène ne doit être considere que

sous le rapport de la pesanteur. Eh bien, si je comprends comment il arrive que le corps solide, étant plus lourd qu'un même volume du liquide où il est plongé, devra vaincre la résistance de ce milieu pour obéir à la pesanteur et tomber au fond du vase; que plus léger, au contraire, il sera nécessairement soulevé par les molécules liquides que précipite l'action de la même force; comme ces notions n'ont rien de relatif à la nature particulière du liége ou du plomb, de l'eau ou du mercure que j'ai employés, mais se rapportent à ce qui, dans ces objets, appartient au corps pesant en général, ma conclusion pourra être à bon droit, et sera même, par le fait, immédiatement étendue à toute cette classe.

Ce n'est donc plus seulement ici une tendance irréfléchie et injustifiée de mon intelligence à étendre les données de l'expérience, c'est un raisonnement inductif complet et légitime.

Ce liége a été soulevé dans l'eau, non parce que c'est *du liége* et parce qu'il était plongé dans *de l'eau*, mais parce que c'est un corps plus léger que le milieu où il se trouve; donc c'est de tout corps plongé dans tout milieu que je sais maintenant cet effet et cette loi.

De même, le triangle que j'ai étudié avait la somme de ses trois angles égale à deux droits, non à cause de sa grandeur, de sa position, ou de son isoscélisme, mais en raison de ce qu'il était une figure à trois côtés; donc ma conclusion pourra être légitimement étendue et le sera par le fait même à toute figure de ce genre.

Il n'est donc pas étonnant qu'ici j'applique au

genre tout entier la propriété reconnue dans l'étude de l'objet particulier, car ce genre ne désigne pas pour moi seulement un certain nombre d'objets réunis sous un même point de vue par une ressemblance extérieure, mais bien des objets dont l'essence réelle est conçue par moi *à priori*, comme comprenant cette propriété nécessairement dans ses principes constitutifs.

Mais il n'en est point ainsi quand, au lieu de raisonner immédiatement sur l'essence même qu'à tort ou à raison j'attribue aux objets de mes conceptions, j'en suis réduit aux données purement empiriques que la sensation peut me fournir. Les idées acquises de la sorte étant en effet produites par la conscience que j'ai de mes impressions antérieures, n'en sauraient à aucun titre dépasser les limites. Si je n'ai vu qu'un lion, j'en pourrai conserver l'image particulière, mais je n'aurai l'idée du lion en général qu'autant que j'en aurai vu plusieurs. Lorsqu'on est renfermé dans cet ordre de notions, il faut donc observer en détail tous les objets, tenir exactement note de toutes les propriétés qu'on y remarque, et les idées des classes générales et des caractères qui les constituent résultent uniquement de cette expérience, et ne peuvent la devancer ni la dépasser à aucun titre. Aussi, réduites à ce point de vue, les classifications où l'histoire naturelle range les animaux et les plantes se forment-elles par l'addition successive des données que peut acquérir l'observation sensible : là où l'on a trouvé un caractère commun, on établit une catégorie nouvelle, celle-ci n'ayant d'autre but que de contenir celui-là, et n'exprimant autre chose

que le fait constaté, sans emporter aucune nécessité universelle. Les lions sont fauves, c'est un fait observé, rien de plus. Pourquoi ne sont-ils pas noirs? On n'en a jamais vu de cette couleur, mais il n'y a rien là d'absolu. Et si parmi les panthères on en trouve de noires et de tachetées, on fait un cadre particulier pour placer les unes et les autres, et tout est dit.

En physique également, un très-grand nombre de notions générales repose sur l'observation de faits constatés par l'expérience sensible, sans aucune autre nécessité ni raison. Ainsi, l'on a remarqué que sous l'influence de la chaleur les corps se dilatent, les solides mêmes se liquéfient : voilà un fait constaté, c'est-à-dire une corrélation habituelle reconnue entre deux de nos sensations, à savoir : cette impression sensible que nous appelons la chaleur, et cette autre perception que nous avons de la grandeur et de l'etat des corps. Nous avons observé que les choses se passaient généralement de cette manière, c'est tout ce que nous pouvons dire. Aussi, qu'une exception se présente, que la fusion du soufre, par exemple, ne suive pas la règle commune, c'est un nouveau fait que nous devrons constater à côté des autres, sans que nous y puissions trouver de contradiction réelle : non que l'esprit ne s'étonne d'abord, parce qu'il se satisfait facilement de l'uniformité, et qu'il croit comprendre la nature des choses, la où il trouve une loi générale; mais bientôt la reflexion lui montre que cette loi n'est pas plus légitime que le fait contraire, quand elle-même n'est pas une vérité intelligible, mais seulement l'expression de l'expérience et le témoignage aveugle de la sensibilité.

Voilà donc où en serait notre intelligence à l'égard des objets et des phénomènes de l'univers, si nous n'avions que les sens pour tout moyen de connaître : science de hasard et de néant, misérable empirisme, où rien ne pourrait dépasser la limite de nos impressions antérieures et personnelles.

Restituons, au contraire, à l'intelligence humaine la conception de l'être et de la cause, et plaçons-la de nouveau en présence de la nature.

Les êtres innombrables qui composent le règne animal et le règne végétal se manifesteront sans doute encore à elle par une infinie diversité d'apparences; mais là-dessous elle conçoit un principe substantiel et fondamental, dont elle a l'idée immédiatement et par elle-même, et non par l'effet d'une généralisation plus ou moins étendue. Comment rattacher à ce centre, si profondément enfoui sous les apparences sensibles, l'effrayante diversité de celles-ci? Comment préciser les différents caractères sous lesquels peut se manifester à la chimie, par exemple, la nature réelle des corps; à l'histoire naturelle, le développement essentiel du principe vital dans les deux règnes? Ici l'observation reprend son importance; mais combien n'a-t-elle pas gagné à la conception du principe suprême des objets qu'elle étudie!

Au point de vue précédent, en effet, toute différence etait bonne pour asseoir une classification; ou plutôt, elle était d'autant meilleure qu'elle était plus sensible : ainsi le règne végétal paraissait fort bien divisé suivant la grandeur des plantes, en arbres, arbustes et herbes; le règne animal, suivant le milieu

où vivent les êtres qui le composent, en quadrupèdes, poissons, oiseaux, etc. Telle était encore la division établie par les anciens entre les quatre éléments de la nature.

Mais maintenant l'esprit conçoit que l'essence véritable de chaque être doit consister dans un petit nombre d'attributs fondamentaux et permanents auxquels se rapporteront les propriétés extérieures, comme les conséquences à leur principe; de telle sorte qu'il faudra s'attacher, dans l'étude et la classification des objets naturels, non pas à une différence ou à un rapport purement accidentels ou extérieurs, mais aux différences et aux rapports qui intéressent la constitution intime de l'être, et la caractérisent toujours. De là les classifications de Cuvier et de Jussieu, qui, partant de cette notion générale, *que le végétal et l'animal sont des êtres organisés, doués de la faculté de se nourrir pour se conserver, et de se reproduire pour entretenir leur espèce*, cherchent à les ranger suivant les diversités ou les ressemblances qu'ils présentent dans leur constitution intime et dans les organes essentiels de la vie individuelle et de la reproduction. Dès lors les cétacés, par exemple, qui sous ces points de vue diffèrent des poissons, cesseront d'être rangés sous un même genre, comme on le faisait auparavant à cause de ce rapport, tout à fait superficiel, de vivre comme eux dans l'eau. Le chêne et le palmier, les bruyères et les fougères ne recevront plus le même nom, expression d'une similitude de grandeur tout à fait accidentelle, eu égard aux caractères bien plus essentiels qui les distinguent.

Et ce n'est pas tout : D'une propriété fondamen-

tale donnée résulte naturellement une série de propriétés extérieures et secondaires. On sait comment, dans l'anatomie comparée de Cuvier, à la faculté générale de se nourrir de chair, par exemple, se rattachent dans les animaux qui la possèdent, et avec une nécessité fort intelligible pour l'esprit, telle disposition des organes de la digestion, de la mastication ; telle forme, telle puissance, dans les membres qui ont pour objet la locomotion et la préhension ; comment, d'autre part, des caractères tout opposés se rencontrent chez les animaux herbivores. Bien plus, les sens même sont différemment développés dans ces diverses espèces, l'œil, l'odorat étant très-actifs dans celles qui doivent découvrir et rechercher leur proie, l'ouïe, au contraire, dans ces races timides qui doivent fuir au moindre signe de danger.

Ainsi s'établit une liaison et une dépendance régulière entre les propriétés secondaires et les propriétés fondamentales, de telle sorte que, par l'observation d'une partie extérieure, on peut arriver à connaître la constitution intime de l'animal, et à reconstruire en entier le plan de sa charpente et de ses fonctions organiques.

La botanique, par l'application de principes analogues, reconnaîtra que d'une semence différemment disposée sortent un tronc, des racines, des branches d'une disposition différente ; c'est donc à ces caractères essentiels qu'elle rattachera tous les autres, c'est d'après eux qu'elle établira la classification des végétaux, en distinguant les catégories générales par les differences intimes des organes les plus importants, et les espèces inferieures par les variétés

qui se rencontrent dans les parties secondaires des plantes, dans leur apparence et dans leurs propriétés extérieures.

Lorsqu'elle construit ces sciences, l'intelligence ne s'arrête donc pas à la superficie que lui présentent les objets particuliers ; elle pénètre au delà des qualités sensibles, les plus frappantes cependant, par lesquelles ces différents objets se manifestent à nous, pour aller chercher, sous cette écorce infiniment diversifiée des choses, les caractères secrets dont une conception plus haute lui révèle d'avance la portée ; elle envisage, en un mot, la nature sous des points de vue qui lui sont propres, que la sensibilité empirique ne lui fournirait jamais, et en dehors desquels nous ne pourrions établir dans l'univers que des distinctions superficielles et sans valeur, des notions générales accidentelles et arbitraires.

Il ne s'agit donc pas ici de substituer à l'observation certaines conceptions préconçues, mais d'éclairer et de diriger l'expérience, en lui assignant un but déterminé, en vertu de ces idées fondamentales sous lesquelles nous concevons nécessairement le principe de toute réalité extérieure. Privée de la direction que lui impriment ces idées en la dominant, livrée à la merci des apparences sensibles, l'observation devient, en effet, absolument stérile ; sans cette impulsion supérieure, aucun développement sérieux des sciences n'est possible, quelques-unes ne prendraient même pas naissance dans l'esprit humain.

En effet, abstraction faite de la zoologie et de la botanique scientifique, il y a toujours dans l'intelli-

gence de l'homme une certaine classification, aussi superficielle que vous voudrez, des animaux et des plantes; mais qu'y trouvez-vous de la chimie, par exemple, tant qu'on se borne à percevoir les qualités purement sensibles des corps, et qu'on reste le témoin en quelque sorte passif des modifications indéfinies et des transformations perpétuelles que subit la matière; tant qu'on ne se dit pas, enfin, que, sous cette multiplicité toujours diverse, il y a nécessairement des éléments invariables qui persistent sous la diversité des apparences, et qui, en se manifestant par des phénomènes toujours variés, restent identiques dans leur nature essentielle?

De tout temps, sans doute, l'esprit humain s'est dit cela, parce que, de tout temps, il a compris la réalité de la même manière et sous les mêmes conditions rationnelles. Mais à quoi cette conception l'avait-elle conduit d'abord? Aux homéoméries d'Anaxagore, aux atomes de Démocrite : hypothèses brillantes, mais qui ne sont pas plus de la science que la distinction vulgaire des quatre éléments, où tout est sacrifié, au contraire, à l'apparence sensible.

C'est qu'il ne suffit pas d'avoir la conception rationnelle de ce que doivent être les principes des choses; il faut encore suivre une voie qui nous puisse amener à les connaître, et la véritable analyse nous doit indiquer précisément le passage qui peut nous conduire de la superficie apparente à la nature réelle de l'objet.

Que fera donc la chimie sérieuse et scientifique? Elle écartera du corps dont elle veut pénétrer la nature toutes les altérations accidentelles, tous les élé-

ments secondaires. Ainsi, pour découvrir la vraie nature de l'eau, on aura soin d'abord de se la procurer dans toute sa pureté essentielle, comme, en physique, pour étudier un phénomène, on se mettra à l'abri de toutes les variations que peuvent amener les circonstances extérieures. Après quoi, l'on soumettra le corps à tous les procédés de décomposition possibles, les éléments réels devant être irréductibles dans leur substance, aussi bien qu'invariables dans leurs propriétés. On arrivera ainsi à découvrir un certain nombre de corps, indécomposables jusqu'à ce jour, doués de propriétés fixes, et produisant par des combinaisons régulières et de plus en plus compliquées tous les objets matériels, si divers, si changeants, qui nous entourent.

Dans tout ce travail, la chimie a donc poursuivi un certain idéal que la raison lui indiquait comme le principe nécessaire de la réalité corporelle, et ses procédés lui ont été imposés par l'intention d'écarter des objets que l'expérience nous présente, tous les caractères de multiplicité, de diversité, de changement, qu'elle concevait ne pouvoir convenir aux éléments fondamentaux de la matière. Mais, en même temps, elle n'a point voulu devancer, dans la connaissance de la nature réelle des corps, les données que l'expérience lui fournissait. Aussi, les éléments auxquels elle est arrivée sont-ils loin encore de satisfaire complétement l'intelligence : caractérisés seulement par certaines propriétés sensibles, ils restent encore inconnus dans leur nature intime, comme les notions dernières sur lesquelles reposent les sciences naturelles, les idées de nutrition, de reproduction, d'or-

ganisation, renferment encore des éléments très-confus, très-obscurs pour notre esprit.

Cependant, cette partie matérielle, en quelque sorte, qui s'appuie encore sur l'observation sensible, cette masse confuse qui reste encore à éclaircir pour l'intelligence, se trouve du moins enveloppée sous une notion supérieure, que la pensée conçoit parfaitement, puisque c'est elle-même qui l'impose aux données de l'expérience, et que, par là, c'est elle qui établit les rapports sous lesquels elle coordonne ces données.

Est-il besoin, après cela, d'insister longuement sur le principe des lois qu'établit la physique? Ici, également, ôtez l'idée de cause, à la lumière de laquelle votre intelligence conçoit la production d'un phénomène par celui qui le précède; ne conservez que la perception sensible, qui vous montre la simultanéité ou la succession des faits extérieurs; vous détruisez par là même le fondement de toute science possible, vous ne laissez qu'un chaos, au sein duquel les rapports, même les mieux constatés, paraîtront obscurs et fortuits. Posez, au contraire, cette notion, aussitôt tout s'enchaîne et se simplifie; les phénomènes se coordonnent de telle sorte qu'ils se rattachent par groupes à un certain nombre de principes, souvent encore inexplicables, il est vrai, mais desquels, une fois posés, tout le reste découle avec une entière clarté, et une nécessité véritablement scientifique.

La physique ayant en effet pour but de chercher la cause des phénomènes qui nous frappent, sous quelle forme va se présenter, dans ses travaux, la conception suprême qui inspire tous ses efforts?

D'abord sous cette forme générale, essentielle à l'idée même de la cause, que celle-ci doit se trouver partout où son effet se manifeste ; et que si, par conséquent, un effet donné se produit dans une foule de circonstances diverses, il résulte non de ce qui est variable et accidentel dans ces circonstances, mais de ce qui est permanent et se retrouve également dans toutes. Les règles de l'induction baconienne sont fondées là-dessus : *déterminer ce qui, parmi les divers éléments du phénomène concret, accompagne ou précède toujours l'effet dont vous cherchez la cause.*

Mais ce résultat obtenu épuise-t-il la science? Quand nous avons constaté que les solides qui surnagent dans les liquides sont les plus légers, ou qu'avec la sensation de chaleur coïncide toujours une augmentation de volume dans les corps qui la produisent, notre intelligence est-elle satisfaite? Nullement : il lui faut encore comprendre comment et pourquoi ces faits se produisent. Jusque là, il y a, d'une part, un fait signalé par l'expérience sensible; puis, une donnée générale de la raison qui conçoit que là doit être la cause ; mais il nous faut davantage, il nous faut découvrir de quelle façon cette cause produit ce fait, ou plutôt quelle est réellement la cause cachée sous le phénomène antérieur, et productrice de celui qui suit. Or, pour cela, évidemment la notion générale de cause ne suffit pas ; il faudrait, de plus, connaître immédiatement le mode d'action de chaque cause particulière, ce qui ne nous est guère possible, car il n'y a qu'une cause au monde dont l'énergie et le développement puissent être directement observés par nous, et cette cause, c'est la nôtre, en tant du moins

qu'elle tombe sous l'empire de la conscience et de la volonté. Par là, sans doute, comme nous essayerons de le faire voir, nous nous trouvons en rapport direct avec ce qu'il y a, dans la nature des objets extérieurs, d'analogue à ce que nous produisons nous-mêmes. Mais cela ne suffit pas encore, et, en réalité, nous avons davantage : nous concevons, en effet, les conditions nécessaires sous lesquelles se produit l'action de toute cause, telles que le temps et les rapports de la durée, l'unité et les relations numériques, l'espace et les lois de l'étendue ; nous en avons l'idée absolue et intelligible, telle, enfin, qu'il en résulte des lois également intelligibles et nécessaires pour le développement de toute cause, pour la manifestation de toute substance, quelle qu'elle soit du reste en elle-même.

C'est par là que s'explique la possibilité de construire des sciences qui, en n'observant jamais qu'un petit nombre des objets et des phénomènes de chaque ordre, ont pourtant le droit d'étendre la portée de leurs affirmations à tous les phénomènes; à tous les objets du même genre qui se trouvent dans la nature; c'est par là, en un mot, que se légitime le raisonnement inductif, dont nous avons donné la théorie dans le chapitre précédent. Car, avec les ressources du seul empirisme, nous ne pourrions jamais dépasser les limites des faits observés, ni établir aucun rapport nécessaire entre les notions générales, celles-ci n'ayant de valeur que pour les choses qui auraient été directement perçues. Si donc la notion générale de corps solide, de corps liquide et de pesanteur, n'était acquise qu'en vertu d'une expérience nécessairement

limitée à certains objets, l'idée du liquide et du solide ne pourrait désigner légitimement que ces objets mêmes, et je neserais nullement fondé à en étendre plus loin la portée, à faire une induction sur les liquides et les solides en général, dont je n'ai observé, après tout, que des échantillons particuliers.

Heureusement pour la science humaine, il n'en est point ainsi. Quand je parle de liquides et de solides, au contraire, cette notion se rapporte, sans doute, à des objets vus et touchés, à des objets qui ont fait une certaine impression sur mes sens; mais mon intelligence conçoit quelque chose de plus important et de plus clair pour elle; elle entend par là des substances étendues, dont les parties sont plus ou moins facilement divisibles et mobiles; toutes notions qui, pour moi, ne résultent pas seulement d'une observation empirique de la nature propre, inconnue sous d'autres rapports, des objets perçus, mais qui expriment certaines conditions extérieures à ces objets, sous lesquelles ils se manifestent nécessairement, et qui leur prêtent, pour ainsi dire, des propriétés intelligibles, parce qu'elles résultent de principes purement rationnels, des idées d'étendue, de nombre, de temps, etc.

C'est l'origine de ces propriétés intelligibles qui fait que je pourrai donner un caractère d'universalité et de nécessité aux lois générales constatées par l'expérience, et comprendre qu'une cause, même inconnue en elle-même, étant donnée sous telles conditions, il en résultera inévitablement tel effet, par la force supérieure de ces conditions auxquelles l'exercice de toute cause est soumis, et que je conçois parfaitement.

Ainsi, la chute des corps par la pesanteur, voilà un fait qui, en lui-même, est obscur pour moi; mais il a lieu sous des conditions d'étendue, de durée, de mouvement, dont je puis très-bien me rendre compte, de telle sorte que par là je pourrai déterminer les lois régulières et nécessaires du développement de cette cause, encore inconnue en soi.

Et il y a plus : je pourrai trouver de telles lois à l'action combinée de plusieurs causes semblables. Par exemple, bien que, comme je l'ai dit plus haut, la nature intime des liquides et des solides me soit encore cachée, je pourrai cependant, par l'intelligence que j'ai de la forme qu'ils revêtent, découvrir ce qui se passera nécessairement lorsque tel rapport sera établi entre le poids de deux substances, l'une solide, l'autre liquide. Qu'une troisième cause, également obscure, intervienne, que la chaleur dilate une de ces substances; comment se fait cette raréfaction? Je l'ignore; mais je comprends très-bien que, le volume étant changé, le rapport des deux objets sur lesquels la pesanteur agit doit changer également, et que de toute nécessité tel mouvement s'ensuivra, l'un de ces corps étant soulevé, etc.

Enfin on voit que l'ensemble des sciences physiques consiste à coordonner entre eux les objets et les phénomènes du monde sensible, en s'appuyant sur un certain nombre de notions universelles qui nous mettent à même, d'abord, de concevoir entre eux des rapports et des conséquences nécessaires; puis de découvrir, au moyen de ces rapports mêmes, quels sont les faits essentiels et généraux qui doivent être pris comme principes, c'est-à-dire énoncés

comme l'expression de ce qui se trouve au fond de tous les cas particuliers, de ce qui, par l'effet de déterminations ultérieures, produit tout le détail des apparences multiples et observables. C'est ainsi qu'on reconnaît, par exemple, que dans tous les phénomènes de pesanteur et dans tous les mouvements que présentent les corps célestes, se manifeste constamment un fait unique, la gravitation de la matière vers la matière. Ce fait, qui, par sa généralité, touche immédiatement à l'essence des corps, ne sera sans doute expliqué qu'avec celle-ci, c'est-à-dire quand on aura reconnu un principe à la fois intelligible et expérimental qui se rencontre toujours et uniquement là où se trouve la matière. Mais, en attendant, cette loi reconnue sert, par ses conséquences, à expliquer une multitude de phénomènes, et, de plus, bien qu'elle ne paraisse être que l'énoncé d'un fait sensible, il faut se garder de croire que les données des sens eussent pu suffire pour la découvrir; car, pour aller chercher au foyer des orbites planétaires la force centrale qui fait décrire aux astres ces courbes immenses et régulières, il faut sans doute autre chose que des yeux, il faut posséder la conception de ces conditions absolues au sein desquelles se meuvent les corps, et dont la nature est telle que, certaines données étant posées, une inévitable suite de conséquences en sortira.

L'idée de la gravitation n'a donc pu venir des sens, bien qu'on ait pu la rendre sensible plus tard par une expérience; ou bien, si elle fût sortie de là d'abord, elle serait restée obscure et stérile, jusqu'à ce qu'une intelligence fût capable de reconnaître par

quelle série de déductions nécessaires on pouvait en tirer l'explication des phénomènes célestes. Or, encore un coup, cette nécessité tient, non au fait, mais aux conditions d'espace, de temps, de nombre, sous lesquelles il se produit. Comment donc et par quelle force secrète l'esprit humain descend-il ainsi d'un principe général à une infinité de conséquences, c'est ce que nous devons maintenant rechercher.

## CHAPITRE V.

### De la Synthèse.

La synthèse est évidemment l'idéal de la science humaine.

Pouvoir, en partant de quelques données élémentaires, de quelques principes fondamentaux, expliquer et reconstruire tout le développement des choses multiples considérées dans leur ensemble, c'est là le but auquel notre esprit aspire sans cesse.

L'analyse inductive est la voie sûre qui peut le lui faire atteindre; mais cette voie est longue, et notre intelligence, impatiente des retards que lui imposent les lois sévères de la méthode, ne s'astreint pas toujours à établir d'une manière suffisamment solide les principes sur lesquels elle prétend appuyer le système entier de la science. C'est ainsi qu'en vertu d'une analogie, quelquefois très-superficielle, certaines hypothèses sont faites, d'où, par une déduction plus ou moins rigoureuse, on prétend faire sortir la connaissance des lois secrètes de la nature.

Si les données générales qui, dans ce cas, servent de point de départ, ont une origine purement empirique, et se fondent uniquement sur des rapports d'apparence sensible, une telle entreprise n'a rien absolument de valable et de scientifique. Elle n'offre pas plus de certitude, quoiqu'elle puisse avoir une

plus grande portée, quand elle mêle à des éléments sensibles certaines données rationnelles, prises comme au hasard; car, tant que les derniers principes ne sont pas parfaitement éclaircis pour la pensée, tant qu'on se borne à en prendre un certain nombre pour point de départ, sans s'assurer qu'on possède tous les éléments de la réalité, l'édifice de la connaissance reste incomplet et ruineux. Mais, autant les systèmes de ce genre sont mauvais quand on en est soi-même, pour ainsi parler, la dupe, quand on prend pour vérités absolues, incontestables et suffisantes les hypothèses qu'on a arbitrairement élevées, autant ce procédé intellectuel est utile à l'avancement des sciences, quand on sait prendre pour ce qu'elles valent les conceptions de ce genre, et qu'on s'impose de les vérifier rigoureusement par une scrupuleuse expérimentation.

Ainsi les progrès de la physique, de l'astronomie, de la chimie seraient très-lents, très-peu féconds, sans les analogies ingénieuses, sans les hypothèses hardies qui, à chaque pas, ouvrent des points de vue plus larges et agrandissent l'horizon intellectuel, en suggérant à l'esprit des rapprochements nouveaux, des causes inattendues dont l'expérience vient confirmer ensuite ou renverser la supposition.

En philosophie, de même, celui qui, fort d'une méthode sévère, sait que toute doctrine doit être éprouvée à la pierre de touche de l'analyse intellectuelle, que tout système doit s'appuyer sur l'ensemble des principes de l'entendement humain, sans en fausser ni en méconnaître un seul; celui qui, du haut de l'histoire, étudie la formation successive et

considère la chute des systèmes antérieurs; celui-là sait trouver dans chacune de ces constructions éphémères le développement d'un des principes réels de notre pensée et de notre nature, et recueillant les résultats positifs de ces doctrines spéciales, trop étroites il est vrai, mais précieuses dans leurs limites, il se rend ainsi capable d'embrasser dans leur ensemble toutes les parties de la science, tous les éléments de la réalité, à l'analyse intégrale desquels l'intelligence et la carrière d'un homme ne suffiraient pas.

Nous avons donc aussi, dans la science philosophique, le contrôle de l'expérience pour vérifier les principes et les conclusions d'un système hypothétique; de telle sorte que, par l'étude de telles doctrines, nous pouvons abréger infiniment notre tâche et enrichir nos connaissances, en profitant des points de vue, des déductions, des explications données dans les systèmes les plus opposés et les plus incomplets, sans courir le péril de nous laisser entraîner aux erreurs de leurs conséquences. Ainsi auront servi au développement total de la science ces systèmes, si contradictoires et si faux quand on les considère dans l'ensemble de leur construction extérieure.

Mais comment se fait-il que jusqu'à ce jour les auteurs de systèmes n'aient pas pu se garantir de ces funestes entraînements? Le voici.

L'analyse est la condition de la synthèse; et, si chimérique que soit une hypothèse quelconque, elle repose toujours sur une donnée fournie par un raisonnement inductif et analytique. Seulement, il y a bien des chances pour que cette analyse soit e.le-

même insuffisante, et l'induction, par conséquent, hasardée. L'avantage de l'hypothèse bien employée devrait être précisément de mettre au jour l'insuffisance ou la valeur du principe adopté, en en faisant sortir toutes les conséquences, et en montrant par là que ce principe rend compte réellement d'un certain nombre d'idées et de faits, qu'il en laisse de côté, qu'il en méconnaît, au contraire, un certain nombre. Car c'est en vain qu'on s'impose une analyse complète, qui embrasse toutes les parties de la réalité et les décompose dans leurs derniers éléments : on se flatte toujours trop tôt, quand on ne sort pas de son propre point de vue, d'être arrivé à ce point. Descartes proclamait fort bien qu'il faut faire *des dénombrements si entiers et des revues si générales, qu'on se puisse assurer de ne rien omettre;* il se proposait aussi de *diviser chacune des difficultés qu'il examinerait en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre;* la connaissance de ces règles excellentes ne l'empêcha pas de faire consister l'essence du corps uniquement dans l'étendue, et celle de l'âme dans la pensée, confondant ainsi sous une seule idée les principes très-distincts de la force résistante, d'une part, et de l'autre la volonté, le sentiment, etc. Il fallut que les conséquences tirées par ses successeurs, par Malebranche et en particulier par Spinoza, dans des systèmes hypothétiques élevés sur le fondement de cette analyse incomplète, en vinssent mettre au jour l'insuffisance. C'est quand on vit, en effet, qu'en se bornant à une déduction rigoureuse de ces principes, on était impuissant à rendre compte d'un certain nombre d'elements importants de notre intelli-

gence et de notre nature, comme la liberté et la responsabilité morale, par exemple, que Leibniz en conclut la nécessité de restituer dans l'analyse primitive les principes qui y avaient été méconnus.

Mais il n'est guère arrivé que l'auteur même du système se soit aperçu ainsi des défauts de sa propre doctrine, et c'est là ce qui a rendu nécessaires les révolutions successives que nous offre l'histoire de la philosophie. En général, celui qui, partant d'une hypothèse arbitraire, cherche à se rendre compte par là de tous les éléments de la nature des choses et de tous les principes de l'intelligence, va jusqu'à méconnaître des faits évidents, jusqu'à mutiler certaines notions dans leurs caractères essentiels, plutôt que d'avouer l'insuffisance de sa doctrine. Condillac est un exemple frappant de ce genre d'erreur, que nous avons déjà signalé dans notre chapitre de la méthode, et contre lequel nous nous sommes alors prémunis avec soin par la direction même imprimée à nos recherches. On voit en effet ce philosophe partant d'un principe très-étroit, le principe de la sensation, entreprendre d'expliquer successivement par là le développement de toutes nos idées, tantôt attribuant à ce principe des notions qui n'en peuvent évidemment sortir, tantôt méconnaissant les caractères ou la réalité de certaines conceptions dont il serait trop évident que son système ne peut rendre compte. Et son illusion sur la valeur de sa propre doctrine est si grande, que se livrant à cette déduction, peu rigoureuse, il est vrai, d'une fausse hypothèse, il croit donner le plus bel exemple de la méthode analytique.

Le premier et le plus commun défaut de la syn-

thèse ou méthode déductive, c'est donc de prendre son point d'appui sur des principes insuffisants; la doctrine la plus rigoureusement enchaînée se trouve par là réduite à n'être qu'une hypothèse arbitraire, incapable d'expliquer les faits plus complexes qu'elle prétend embrasser, et qu'elle fausse ou méconnaît. C'est là, en philosophie (à laquelle nous devons, en définitive, faire l'application des vrais principes de la méthode), c'est là une des causes d'erreur les plus communes, et le plus sûr moyen de s'en garantir, c'est, comme nous l'avons vu, d'avoir précisément sous les yeux toutes les hypothèses exclusives qui ont été faites, et qui, mettant chacune en lumière quelques-uns des éléments de la réalité, nous fournissent, par leur réunion, la connaissance de tous, et nous empêchent de tomber dans le même défaut (1).

Mais ce n'est pas là le seul abus qu'on puisse faire de la méthode synthétique; il y en a un autre, plus grave peut-être, où l'on tombe souvent, en s'exagérant la portée même de cette méthode.

Nous avons vu, en exposant le principe de l'induction, comment l'esprit humain s'élance immédiatement d'une expérience restreinte à une proposition absolue; comment, par l'application irréfléchie de la conception qu'il a de l'être comme nécessairement un et identique, il semble attribuer à tous les objets de ses perceptions une même nature, une invariable permanence.

(1) Il reste bien entendu que c'est là pour la science un moyen de développement et de garantie; ce n'est pas le principe constitutif de la science elle-même, comme le répètent journellement ceux qui attaquent la philosophie actuelle.

Par une tendance analogue, il se trouve porté d'abord à croire que les conceptions absolues d'être, de cause, d'espace, de substance, d'unité, etc., qui se trouvent au fond de toutes ses pensées et dominent toutes ses opérations intellectuelles, comme principes fondamentaux de toute essence concevable, peuvent lui fournir, par une déduction nécessaire, la connaissance de toute réalité possible; il se flatte de pouvoir lui-même faire sortir directement de ces principes absolus la science du multiple et de ses lois, de telle sorte qu'en descendant ainsi des principes aux conséquences, il se rendît compte de tout ce qui existe et s'expliquât le développement entier des choses finies et complexes. Mais c'est là une confusion déplorable et une chimérique espérance. Renfermé dans les idées absolues, il n'en peut plus descendre sans inconséquence; c'est là le domaine de l'immuable et de l'infini ; l'idée du variable et du multiple n'en peut nécessairement sortir. Le système éléatique en a donné surabondamment la preuve, puisque, perdu dans la conception de l'unité infinie, il en vint à nier que le multiple et le divers pût exister réellement.

Il est bien vrai, en effet, que toute figure, toute grandeur, toute distance est conçue dans et par l'idée de l'espace absolu, celle-ci étant telle qu'elle représente la réalité éminente de l'étendue, toute détermination particulière éliminée. C'est donc l'idée de l'immensité pure, simple, incommensurable dans son infinité, principe nécessaire de toute étendue finie possible, mais non (distinguons bien ces deux choses) d'aucune étendue finie particulière. En effet,

la conception suprême étant posée, qu'en sortirait-il d'abord? Un point, une ligne, une grandeur? Mais à peine en ai-je fait la supposition, que, concevant la possibilité d'une infinité de points, de lignes et de grandeurs différentes, je me demande pourquoi l'une plutôt que l'autre de ces déterminations sortirait la première et nécessairement de l'immensité pure. On va me dire que, par rapport au principe infini, la distinction des points selon leur position, des lignes selon leur grandeur, cesse d'avoir aucun sens; je le sais, et c'est pour cela que, si je conçois une cause distincte, produisant, déterminant des positions et des grandeurs au sein de l'immensité, ces considérations deviennent nulles; mais je dis que, de l'idée de l'espace absolu, vous ne pouvez directement faire sortir une grandeur, une position pas plus qu'aucune autre, par cela même que cet espace est la condition et comme la source indifférente et inépuisable de toute position et de toute grandeur (1).

Qu'est-ce donc que la géométrie, et sur quoi appuie-t-elle ses deductions? La géométrie part de l'étude et de l'observation des figures et des grandeurs

(1) La question de la vraie nature de l'espace et de l'idée même que nous en avons est une de celles qui embarrassent et divisent le plus les philosophes. Elle me paraît obscurcie par ceci : Qu'entre les notions d'étendues finies réelles et la conception pure de l'immensité ou du principe absolu de l'espace, s'interpose une notion générale, où l'imagination a la plus grande part, et qui, en faisant abstraction de toute résistance materielle, conserve cependant au sein même de l'espace ainsi vidé de tout corps, la distinction possible des positions, des figures, des grandeurs que ces corps présentaient et occupaient auparavant. C'est ainsi que semblait l'entendre Clarke dans sa discussion avec Leibniz, qui eut raison de le combattre sur ce point. Mais on croit à tort, selon moi, que Leibniz, en renversant cette chimère, n'admit aucun principe reel de

que fournit la perception externe; nous savons même que pendant longtemps elle resta entachée d'empirisme; mais, par une analyse approfondie, elle dégagea peu à peu ce qui se rencontrait essentiellement dans toutes ces apparences diverses; elle reconnut ces éléments intégrants de toute figure déterminée, la surface, la ligne, le point; et c'est alors que, considérant ces données simples au sein de l'espace pur, elle en découvrit la nature propre et les lois nécessaires, d'où résultent logiquement celles des figures complexes que leur combinaison peut produire. Ainsi, la géométrie cherche ce qu'il y a, dans les données de l'expérience, de plus général et de plus simple, et elle ne s'en sépare jamais complétement; ne fût-ce que l'idée du point qui la rattache à celle des choses sensibles, c'est assez pour lui servir de base; car le point fourni par l'expérience étant conçu au sein de l'espace, en fait concevoir d'autres dont il se distingue; un de ceux-là et le premier déterminera la ligne, en dehors de laquelle on peut prendre un autre point pour déterminer la surface, etc. L'avantage qu'a cette science, c'est de pouvoir produire à volonté l'objet fini qu'elle veut étudier, et, en créant à chaque instant des déterminations nouvelles, de

l'espace eu soi. Il repoussait le mot espace, comme prêtant à la confusion que je viens de signaler; il maintenait le principe absolu de l'immensité, comme source des lois nécessaires et fondement de l'essence de toute étendue possible. « Je soutiens que sans les créatures, l'immensité et l'éternité de Dieu ne laisseraient pas de subsister, mais sans aucune dépendance, ni des temps, ni des lieux. S'il n'y avait point de créatures, il n'y aurait ni temps, ni lieux, et, par conséquent, point d'espace actuel. L'immensité de Dieu est indépendante de l'espace, comme l'éternité de Dieu est indépendante du temps. » Cinquième écrit de Leibniz, § 106.

multiplier elle-même les faits observés et de reconnaître les lois nécessaires d'une foule de cas, même simplement possibles. Mais aussi, où la conduisent ces longs enchaînements de conséquences? A pouvoir, une figure étant donnée, exposer les lois auxquelles elle est soumise; à rendre raison, par conséquent, des propriétés et des rapports que présentent nécessairement les positions, les grandeurs des objets étendus dans certaines conditions hypothétiques, mais nullement à déterminer les objets étendus actuels, leur grandeur ou leur position présente.

Ainsi, par les mathématiques, vous pouvez vous rendre raison des courbes que décrivent les astres; vous les découvrez même en ce sens qu'à l'aide des données de ces sciences, vous expliquez et vous corrigez l'apparence sensible; mais celle-ci n'en est pas moins la condition et le point de départ nécessaire de vos connaissances; elle reste même dans la science astronomique la plus élevée, comme témoignage indispensable des faits et des objets auxquels la loi s'applique : l'idée que vous en conservez peut revêtir une généralité de plus en plus grande, elle ne perd jamais son caractère expérimental.

Ce que nous venons de dire de l'espace, il faut l'étendre à toutes les autres conceptions rationnelles. Ainsi, lorsqu'à l'occasion d'un fait sensible l'intelligence cherche à découvrir la cause, la substance et l'être d'où il émane, elle obéît à l'impulsion de la raison, qui conçoit l'être, la substance et la cause nécessaire et infinie de tout objet particulier, et qui par là impose à l'entendement la recherche des conditions d'existence du phénomène observé et des

liens essentiels qui le rattachent au principe absolu de toutes choses.

Mais celui-ci est-il conçu uniquement comme la racine commune de tout le développement du fini et du multiple? Oui peut-être, tant que, dans son exercice spontané, l'intelligence applique les notions rationnelles sans les dégager, sans se rendre compte encore de leur nature; mais quand, par la réflexion philosophique, elle a distingué l'une de l'autre les notions opposées du fini et de l'infini, du contingent et du nécessaire, du relatif et de l'absolu, elle reconnaît aux idées pures de la raison ce caractère propre, d'être les seules qui puissent se suffire à elles-mêmes, c'est-à-dire d'être le fonds même de la pensée, au delà duquel rien ne doit être cherché, soit comme principe, puisque elles-mêmes sont les principes derniers et absolus, soit comme développement essentiel, puisqu'elles expriment la réalité éminente et l'infinité actuelle de l'être en soi.

De même donc que les idées des étendues finies, multipliées, combinées de toutes les manières possibles par l'imagination, n'égaleront jamais la conception simple qu'a la raison de l'immensité indivisible, une dans son infinité, au sein de laquelle ces étendues se développent sans la combler jamais; de même l'idée de l'être absolu et parfait en soi ne peut, à aucun titre, être confondue avec celle de la totalité des êtres imparfaits et bornés, qui doivent être conçus comme infiniment différents de lui-même, bien qu'existant en lui et par lui.

Il faut donc se bien pénétrer de cette vérité, qu'il y a un abîme égal à l'infini lui-même entre la con-

ception de l'infini et celle du fini, parce que la multiplication indéfinie de l'un ne pouvant jamais arriver à combler la distance qui le sépare de l'autre, si l'on réduisait celui-ci aux proportions que le fini peut prendre, il faudrait concevoir au-dessus quelque chose de plus réel et de plus parfait, c'est-à-dire précisément l'infini et l'absolu lui-même.

Ainsi, la substance infinie peut-elle être conçue comme ayant pour manifestations essentielles les phénomènes multiples que nous percevons dans l'étendue et dans la durée, de telle sorte que de la conception de cette substance on puisse faire sortir la science des phénomènes actuels qui la manifestent? Mais ces étendues et ces durées, si multipliees qu'on les suppose, ne pouvant jamais être adéquates à l'immensité et à l'éternité absolues que la raison conçoit, il s'ensuit que la substance infinie n'aura point de manifestations réellement infinies. Elle a, direz-vous, pour se développer, l'immensité et l'éternité; eh bien, convenez donc que ce sont là précisément ses attributs essentiels, et que dès lors le reste n'est rien par rapport à elle, puisqu'une longueur et une durée déterminées ne peuvent absolument rien ajouter à l'infinité actuelle du temps (1) et de l'espace.

Ce raisonnement peut, du reste, se mettre sous une forme plus générale : une série de manifestations déterminées pouvant être exprimée en nombre, si je multiplie ce nombre, je pourrai ignorer le rapport du produit à la quantité qui m'a servi de point de

(1) L'Être en qui se trouve réalisée la plénitude de toute perfection possible ne peut subir aucun changement; il est actuellement tout ce qu'il a été, tout ce qu'il sera jamais. Voila le sens de l'éternité divine.

départ, mais ce rapport n'en sera pas moins réel, et le produit total sera par conséquent fini, puisque ce sera un nombre et que tout nombre est déterminé, si grand qu'on le suppose, et infiniment éloigné de l'infini. Mais, dit-on, cette multiplication peut se répéter indéfiniment ; oui, sans doute, sous la condition de l'idée que vous avez d'une unité infinie, au sein de laquelle vous opérez, et que vous essayez d'atteindre sans y pouvoir jamais parvenir; mais cette conception reconnue, et cette unité posée, de quelle nécessité peut être en elle et pour elle cette multiplicité toujours imparfaite et qui ne peut rien ajouter à son infinité absolue ?

Enfin, même distinction à faire relativement à la conception de la cause en soi. Celle-ci est conçue comme actuellement infinie en tant que cause; ce qui ne peut être si l'on veut la considérer uniquement comme productrice d'une série toujours incomplète d'effets finis, et non comme éternellement cause de soi ; c'est-à-dire, comme la cause qui n'a besoin que de soi-même pour être, et qui par là est, à la vérité, le principe nécessaire de tout effet possible, en ce sens que rien ne pourra être que par elle, mais dont cependant la notion pure n'exige et ne peut même admettre nécessairement rien autre chose que l'absolue production de soi-même. C'est en effet seulement ainsi, et en tant qu'elle a en soi la raison dernière de son existence, que la cause absolue peut être actuellement infinie comme cause, et, sous ce point de vue, qui est véritablement celui de la raison pure, aucune autre existence ne peut être conçue comme se rattachant à la cause absolue

par une nécessité essentielle à la nature même de cette cause.

Pour résumer en quelques paroles le sens et le résultat de cette longue étude des fonctions intellectuelles, nous devons donc dire que la condition nécessaire pour nous de l'acquisition de toute connaissance se trouve dans l'expérience, c'est-à-dire dans la conscience de nos propres actes, de nos propres modifications, conscience qui nous met en rapport plus ou moins direct avec la nature réelle des choses finies et contingentes. Mais cette expérience, à son tour, serait aveugle et stérile, elle manquerait de base intelligible pour la pensée, si celle-ci ne s'appuyait sur des conceptions plus élevées qui lui révèlent les principes absolus de tout être, de toute réalité possible. C'est en éclairant les données expérimentales de cette lumière supérieure, que notre intelligence peut arriver à découvrir, sous les apparences superficielles ou trompeuses de la sensation, le fondement réel, l'enchaînement nécessaire, les rapports et la nature intime des objets multiples qui composent cet univers.

Toutefois, il faut se garder de croire que les idées absolues d'être, de cause, d'espace, d'unité, etc., désignent directement et uniquement dans l'esprit humain la racine unique et permanente, la source inépuisable et éternelle d'où puisse sortir par un développement nécessaire la connaissance des choses limitées et passagères. Si ces choses ont des principes de ce genre, ce sont des principes déterminés comme elles, et qui ne peuvent être reconnus que par l'étude rigoureuse et approfondie des manifestations actuelles, des phénomènes observables que nous présente l'u-

nivers. Ce n'est donc pas la nature même et les principes immédiats des êtres finis qui sont atteints par la pensée dans la conception de ces idées supérieures, ce sont les conditions nécessaires sous lesquelles doivent être conçus cette nature et ces principes, en vertu desquelles, par conséquent, l'esprit humain doit diriger l'expérience pour arriver à découvrir ce que sont au fond et réellement les êtres contingents. Que si, dans une science comme la géométrie, par exemple, l'esprit humain descend rigoureusement de ces principes absolus à la connaissance d'essences déterminées, il n'arrive ainsi qu'à la connaissance d'essences abstraites, de lois nécessaires imposées aux choses qui sont, mais nullement à la connaissance directe de ce que sont actuellement les choses étendues, de leur position, de leur grandeur : l'expérience seule peut atteindre cette face de la réalité.

Sans les principes supérieurs de la pensée, l'expérience est donc aveugle; mais sans l'expérience, les principes de la raison et les déductions qu'on en tire ne sont, par rapport aux choses finies, que des formes vides, des abstractions qui ne nous peuvent rien apprendre sur ce qui est ici ou là, précisément parce qu'elles ont une valeur et une portée universelle et immuable.

Mais ces points deviendront plus clairs par l'étude des différentes espèces de réalités auxquelles correspondent ces divers ordres de conceptions.

# LIVRE TROISIÈME.

---

## CHAPITRE PREMIER.

### De la valeur objective de l'Entendement humain.

Le problème de la certitude peut être envisagé sous deux points de vue distincts ; ou plutôt, les doutes qu'on peut élever sur la portée réelle de notre entendement et la réfutation de ces doutes, présentent deux degrés successifs, dont l'un est maintenant franchi par nous, dont l'autre nous reste à franchir.

On peut d'abord prétendre, en effet, qu'il n'y a point de vérités absolues, même relativement à l'esprit humain ; c'est-à-dire que chacun de nous a un droit égal à se faire, sur les objets matériels ou sur les objets purement intelligibles, la croyance qu'il lui plaît, sans qu'il soit possible d'établir un ensemble de doctrines incontestables et scientifiques dont la légitime universalité doive dominer les opinions, les erreurs individuelles. Ce scepticisme, élevé sur la base fragile d'un sensualisme étroit et exclusif, nous l'avons renversé dans le livre précédent, en démontrant, par une analyse complète de

nos opérations intellectuelles, qu'il serait impossible d'attribuer au seul développement des données fournies par la sensation, soit les idées les plus importantes de notre intelligence, soit les jugements que nous portons sur les objets de nos conceptions, soit enfin la méthode des sciences qui font l'honneur de l'esprit humain, et qui, toutes, présupposent l'existence d'une vérité indépendante des impressions particulières de chacun de nous. En faisant voir que toute recherche scientifique, toute notion même, si simple qu'elle soit, repose sur un certain nombre de principes intellectuels qui sont absolument identiques chez tous les hommes, nous avons établi que l'édifice de la connaissance humaine doit s'élever sur un plan unique; et cet édifice, nous sommes naturellement enclins à le regarder comme une représentation exacte de la nature réelle des choses. La science ainsi construite s'offre donc à nous à la fois comme indépendante des opinions de chacun, parce qu'elle s'appuie sur la constitution, sur les lois universelles de l'esprit humain, et comme indépendante de cette nature même de notre entendement, c'est-à-dire comme absolument vraie et rigoureusement conforme à ce que sont en eux-mêmes les êtres que nous concevons : seconde prétention qu'il nous reste à justifier ici.

Il est évident, d'abord, que, sans cette condition, la science humaine n'est plus une science. Si nous ne connaissons pas réellement ce qui est, si l'on peut révoquer en doute la valeur objective de nos conceptions les plus nécessaires, il faut renoncer à dire que nous ayons absolument aucune connaissance, aucune science; voilà ce que le sens commun proclame éner-

giquement. C'est donc une illusion bien vaine d'avoir cru, comme l'a fait Kant, qu'il fût suffisant de rétablir, contre les erreurs des sensualistes, la réalité des principes universels de l'entendement humain, sauf à faire ensuite ses réserves sur la portée objective des principes fondamentaux de cet entendement : une telle restriction rend inutiles les résultats acquis par une analyse plus approfondie de l'intelligence; car, si l'homme peut douter que la science à laquelle il arrive soit en même temps la science absolue, s'il n'y voit qu'une science relative à la constitution spéciale de son entendement, il n'y attachera évidemment aucun prix.

Ce système ne ferme donc la bouche ni au sceptique, ni à l'homme qui demande qu'on établisse la certitude de ses connaissances sur un fondement dernier et inébranlable; tous deux protesteront en effet contre cette prétention de donner pour une science dont on puisse se contenter comme ayant la moindre valeur, un ensemble de conceptions nécessaires, mais peut-être chimériques, et dont les rayons peuvent nous représenter sous un faux jour cette nature des choses qu'ils devraient précisément nous faire pénétrer.

L'esprit de l'homme ne peut donc se résigner à accepter une théorie qui le renfermerait dans la sphère infranchissable de notions purement subjectives; mais, en repoussant cette doctrine au nom du sens commun, en la rejetant, avec raison peut-être, comme un de ces rêves fantastiques qui prennent naissance dans l'imagination des philosophes, et qui blessent trop la conscience humaine pour la pouvoir jamais inquieter, on semble s'accorder en même temps à regarder comme irréfutable le scepticisme

absolu dont nous parlons; on refuse à la philosophie le pouvoir de renverser le doute systématique qu'elle a fait naître.

Nous n'admettons pas que la philosophie soit plus impuissante contre le scepticisme subjectif de Kant qu'elle ne l'a été contre les sceptiques sensualistes. Nous croyons à l'esprit humain assez de vigueur pour pouvoir rejeter de son sein toutes les scories qui prétendent altérer la pureté de son essence intellectuelle. Mais nous demandons à exposer clairement la portée de la réfutation que nous allons donner de ce système.

D'abord ce n'est pas la doctrine particulière de Kant que nous allons examiner ici. Dans le livre suivant nous nous livrerons à cette étude, et nous ferons voir alors sur quelle étroite hypothèse repose en définitive une théorie qui prétend envelopper dans le scepticisme tout l'ensemble de la pensée humaine. Mais comme, en revanche, quelque étroit que puisse être le point de départ de Kant, il est arrivé à des conséquences très-générales, ce sont ces conséquences elles-mêmes, c'est la prétention d'infirmer radicalement dans ses principes la valeur de la pensée humaine, que nous devons renverser ici.

Quelles sont donc les objections qu'ordinairement on fait d'avance à l'entreprise que nous allons tenter? Il est impossible, dit-on, que la pensée humaine se démontre à elle-même sa légitimité; car à l'aide de quels principes le fera-t-elle? A l'aide, apparemment, de ses propres principes; elle s'appuiera donc sur ce qui est en question; c'est-à-dire qu'elle fera le cercle vicieux le plus complet qu'on puisse imaginer.

Si telle était notre prétention, nous reconnaîtrions en effet la justesse de ce reproche. Mais que voulons-nous faire? Uniquement démontrer qu'en énonçant son système, Kant le renverse lui-même; qu'en révoquant en doute la valeur absolue de l'intelligence humaine, il la présuppose, et qu'il n'y a pas moyen de dire à la fois *je pense*, et *je ne sais pas si je pense le vrai;* mais que, pour maintenir cette dernière assertion, il faut renoncer aussi à la première, ce qui rejette Kant du domaine de la pensée dans celui de la sensibilité pure. Nous argumenterons donc contre Kant, absolument comme l'a fait Descartes contre le sceptique moins raffiné qui prétend révoquer toute chose en doute. Doutez-vous réellement? lui dit Descartes; vous pensez donc, et vous êtes, vous qui doutez actuellement. Voilà quelque chose au moins dont vous ne doutez pas. Voilà un principe vrai que vous posez vous-même comme tel en exprimant votre doute.

Voyons donc, à notre tour, si nous ne pouvons pas montrer que l'énoncé même du scepticisme de Kant enveloppe l'affirmation de cette valeur absolue de la pensée humaine qu'il prétend ébranler; voyons si nous ne sommes pas capables, par conséquent, non pas de démontrer *à priori*, en nous appuyant sur des notions incertaines de l'entendement, que ces notions sont absolument vraies; mais de faire voir au moins que ce doute ne peut pas s'énoncer sans supposer précisément ce qu'il veut détruire; ce qui mettra la pensée humaine hors d'état de se renverser elle-même, et réduira au moins le sceptique opiniâtre à fermer la bouche, à abdiquer le titre d'être pensant.

Si donc nous reconnaissons l'impossibilité d'une

démonstration affirmative de la légitimité de l'entendement humain, démonstration d'ailleurs parfaitement superflue dans l'ordre naturel de la connaissance, nous prétendons au moins interdire au sceptique la possibilité d'exprimer un doute sur ce point, en le mettant en contradiction avec lui-même dès qu'il voudra soulever cette difficulté.

Les notions absolues d'être, de cause, de substance, etc., étant, comme nous l'avons vu, les principes essentiels sur lesquels nous nous appuyons pour porter tout jugement et acquérir toute connaissance, sont aussi bien la condition nécessaire de la conscience, purement intérieure, mais intelligente, que nous avons de notre propre pensée, de notre propre existence, de nos propres actes, que de la connaissance des objets extérieurs et indépendants de nous. Si donc on élève un doute sur la valeur de ces principes, si, tout en reconnaissant qu'ils s'imposent nécessairement à notre pensée, qu'ils marquent de leur empreinte toutes les idées que nous pouvons acquérir, on prétend regarder toutes nos connaissances comme faussées, par là même, dans leur origine, comme nous représentant les objets non pas tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais tels que nous sommes faits pour les concevoir ; il faut avouer alors que nous n'avons aucune raison de dire que nous ayons une véritable connaissance de nous-mêmes ni de nos actes, pas plus que de la nature ni des propriétés des objets indépendants de nous. Partant de cette opinion, renoncez donc à toute prétention scientifique, à toute affirmation qui puisse tomber sous l'analyse de la philosophie ; renfermez-vous, comme

voulait le faire le sceptique de l'antiquité, dans le domaine de la sensibilité pure, en renonçant à celui de la pensée : je le veux bien ; libre à vous d'accepter ce suicide intellectuel et moral. Mais ne venez pas appuyer votre scepticisme sur une analyse quelconque de l'entendement humain, ne l'exprimez même pas sous une forme philosophique, parce qu'alors vous nous fournirez des armes pour renverser vos prétentions.

De quel droit, en effet, nous viendrez-vous dire *qu'il y a* en vous certains principes, d'où *résultent* toutes vos idées? Accordez-vous quelque valeur à ces affirmations? Reconnaissez-vous que, si vous ne pouvez atteindre l'essence réelle des choses extérieures, vous en saisissiez au moins les apparences, en vertu des impressions que vous éprouvez vous-même et que vous coordonnez ensuite sous l'influence de ces principes supérieurs de l'intelligence? Admettez-vous la réalité de ce monde purement interne de vos impressions et de vos idées, à défaut de celle de l'univers extérieur qu'elles vous représentent?

Mais vous ne pouvez affirmer tout cela qu'en vous appuyant sur ces notions absolues d'être, de substance et de cause dont vous mettez précisément en question la valeur ; de sorte que, si ces principes sont ce que vous dites, de pures formes imposées à votre pensée, sans relation nécessaire à la réalité des choses, vous n'avez pas le droit de prétendre à une connaissance légitime de vos propres actes, de vos propres impressions internes, de vos propres opérations intellectuelles ; vous n'avez pas même le droit d'affirmer votre existence. Car quelle est la portée de cette no-

tion de l'être que vous appliquez ici ? Si c'est une chimère de votre entendement, qui ne corresponde réellement à rien, il ne faut pas renoncer seulement à toute connaissance scientifique de la nature des objets, il faut renoncer à dire *je suis ;* car ce jugement n'a plus de sens certain pour vous. Mais si une telle abdication de toute conscience intelligente est impossible ; si, vous-même, en énonçant votre scepticisme, affirmez nécessairement comme chose certaine et votre existence et la réalité de vos impressions, de vos idées, ainsi que leurs caractères et les principes qui les dominent ; reconnaissez donc alors que l'expression même de votre doctrine présuppose la valeur des notions qu'elle prétend cependant infirmer.

Mais ce n'est pas tout. Outre les conceptions générales que venons de citer, et qui s'appliquent à toute connaissance, il en est qui s'appliquent spécialement à la connaissance que la pensée a d'elle-même, et à l'idée qu'elle se fait de la valeur même de ses données.

Ainsi, pour être capable de se demander si la pensée humaine a un objet ou non, pour nier, ou seulement pour douter que cette pensée soit en rapport direct avec le vrai, pour affirmer, enfin, qu'il ne trouve en elle aucun principe satisfaisant de certitude, il faut au sceptique les conceptions absolues de certitude, de vérité, de pensée, et la valeur de ces conceptions est nécessairement affirmée par lui, puisqu'elles font le point d'appui de son doute même.

Vous demandez, en effet, si nous pouvons arriver à une certitude véritable relativement aux objets de nos connaissances ; vous concevez donc ce que c'est

absolument que la certitude, de cela même que vous doutez si rien de pareil peut se trouver dans la pensée de l'homme; et c'est précisément en vertu de cette idée suprême de la certitude, qui se trouve dans votre esprit, que vous pouvez élever des doutes sur la valeur essentielle des données de notre intelligence.

Nierez-vous la réalité de cette idée dans votre esprit? Prétendrez-vous du moins que rien de semblable à une certitude parfaite ne se trouvant en nous, la notion que nous en pouvons avoir est vague, indécise, et entrevue d'une manière négative ainsi qu'on le dit quelquefois de celle de l'infinité, mais nullement comme un principe éminemment clair et positif de notre entendement? Il nous sera facile de renverser cette opinion.

Pouvez-vous, en effet, révoquer en doute la réalité d'une idée actuelle de votre esprit, d'une résolution de votre volonté? Au moment où vous concevez une chose, où vous voulez un acte, pouvez-vous nier que vous soyez certain de concevoir et de vouloir cette chose ou cet acte? Evidemment vous ne le pouvez pas. Car, alors même que, invoquant ici votre système, vous infirmeriez la connaissance que nous avons de notre pensée même et de notre activité interne, en vertu de ceci que les conceptions absolues qui dominent nécessairement et rendent possible en nous cette connaissance, sont peut-être purement subjectives ou propres à notre constitution intellectuelle, et nullement correspondantes aux principes réels de la nature des choses; il n'en résulterait pas moins que votre pensée, prenant conscience des principes qui lui sont propres, est parfaitement sûre de

connaître ici la réalité, autant qu'il lui est donné de l'atteindre. S'assurer, par la réflexion, qu'elle s'applique à l'objet de sa conception de telle sorte qu'à moins de s'interdire absolument toute connaissance, elle doit le connaître de cette façon : telle se présente à notre pensée l'idée de la certitude, dont nous trouvons, par conséquent, une certaine réalisation en nous, dans les limites mêmes du scepticisme que nous combattons. De plus, cet idéal serait parfaitement réalisé dans une pensée qui, comme la pensée divine, aurait en soi-même le principe de la réalité de ses objets propres (1). Car, de même que nous ne pouvons pas douter de la réalité de nos actes, parce que nous les produisons, de même cette pensée, étant le fondement dernier de toute réalité conçue par elle, au lieu d'être soumise, comme notre intelligence, à des conceptions qui la dépassent infiniment et qu'elle est seulement obligée d'accepter, cette pensée aurait la certitude la plus absolue de la valeur de toutes ses conceptions, parce qu'ayant conscience d'elle-même elle s'en saurait la source; elle aurait, par conséquent, le dernier secret de sa connaissance. Telle n'est pas, sans doute, la perfection de la pensée humaine; mais à tout le moins celle-ci peut-elle s'assurer par la réflexion d'avoir connu les objets autant qu'il est en

(1) On se borne souvent à réfuter le système de Kant par cette objection que les mêmes difficultés qu'il soulève relativement à la pensée de l'homme se rencontreraient dans la pensée divine. Kant ne pourrait que sourire d'un pareil argument, qu'il a lui-même prévu en établissant cette distinction très-juste que notre pensée s'appuie sur des principes, subit des lois nécessaires qui n'ont pas en elle leur raison d'être, tandis que la pensée divine est en même temps productrice des réalités qu'elle conçoit.

elle de le faire; c'est ce que le scepticisme de Kant est obligé de nous accorder, puisque c'est à cela même qu'il veut réduire nos prétentions en fait de certitude.

Cependant il conçoit évidemment davantage, puisqu'il nous dit qu'aller plus loin est le privilége d'une pensée supérieure à la nôtre, et que l'esprit humain doit se contenter de cette certitude-là, tout en sachant bien qu'il peut y avoir mieux, et en ne se faisant pas illusion sur la valeur des connaissances établies sur ce fondement. D'où savez-vous donc qu'il peut y avoir mieux? voilà ma question.

Si c'est en vous appuyant uniquement sur ce qu'il y a en vous de certitude que vous vous élevez à l'idée de certitude en général, je vous refuse alors d'accorder aucun sens au doute que vous exprimez; je ne sais pas ce que c'est qu'une certitude d'une nature plus haute que celle dont je trouve en moi le principe, et, quand je me suis assuré que je connais les choses autant qu'il m'est donné de les connaître, je ne puis demander rien de plus, car je ne trouve en moi d'autre moyen de certitude possible que celui-là. Je ne conçois ni que cela puisse ne pas suffire, ni quel autre principe de certitude pourrait se trouver dans une autre pensée.

Vous appuyez-vous au contraire sur une notion plus haute? Concevez-vous le type d'une certitude plus parfaite que la nôtre, où toute espèce de doute, celui même que vous soulevez relativement à votre propre pensée, soit impossible? Je le veux bien; et il le faut en effet pour que l'énoncé de ce doute ait un sens; car c'est seulement en comparant à ce type absolu de certitude dont vous avez l'idée la con-

science de cette certitude qui peut se trouver en vous, que vous déclarez celle-ci insuffisante. Mais alors quelle est la valeur de cette notion absolue de la certitude parfaite, en vertu de laquelle vous prétendez ébranler tout l'édifice de vos connaissances? Si c'est encore là une forme purement subjective de votre entendement, le terrain manque sous vos pieds, et votre scepticisme perd encore une fois toute sa valeur, puisque cette conception n'ayant sur les autres aucun privilége, ne saurait en aucune façon en infirmer la portée réelle. Si, au contraire, vous concevez bien réellement par là l'idéal absolu de la certitude, indépendamment de toute relation à notre subjectivité intellectuelle, vous percez à jour votre propre scepticisme, en vous rattachant ainsi à une réalité absolue, indépendante de nous, tandis que votre système consiste précisément à nier que nous puissions jamais atteindre rien de tel.

Les mêmes remarques peuvent être faites sur la conception absolue de la vérité. Pour qu'il se demande, en effet, si ce que l'intelligence humaine conçoit comme vérité est bien la vérité réelle, et non pas une vérité relative à sa constitution propre, il faut que le sceptique conçoive directement qu'il y a quelque chose de vrai en soi. Cependant la conception du vrai est aussi une des formes nécessaires de notre entendement, et si elle n'a pas plus de valeur que les autres, je ne sais ce qu'on veut me dire quand on me parle d'un autre vrai que le vrai que ma pensée conçoit; je ne dois pouvoir à aucun titre soupçonner rien de tel; si, en le faisant, au contraire, je dépasse réellement la sphère des notions

subjectives pour atteindre directement le principe absolu de la vérité en soi, alors je reconnais bien que la question pourra se poser, mais je la trouve résolue immédiatement dans le sens affirmatif, puisque, sur ce point-là au moins, et en tant que je conçois la vérité absolue, je sors évidemment des limites où le scepticisme subjectif voudrait me tenir enfermé. Douterai-je, en effet, que cette conception soit bien réellement celle de la vérité absolue, et non d'une vérité purement subjective? Mais, pour exprimer ce doute, je m'appuie nécessairement de nouveau sur cette même vérité absolue, à laquelle je demande si ma pensée est conforme.

Cependant, adressez cet argument au sceptique, et vous le verrez aussitôt dévoiler ces préjugés sensualistes qui le dominent toujours, quoi qu'il en dise. Il reconnaîtra bien, en effet, qu'il ne peut se soustraire à la conception de la vérité absolue, qu'il la pose lui-même en voulant y échapper, et qu'il l'affirme aussi nécessairement que l'immensité absolue de l'espace et du temps se trouve affirmée par celui-là même qui essaie de concevoir quelque chose en dehors de ces conditions infinies de toute réalité possible. Mais en résulte-t-il que, hors de moi, il y ait un objet correspondant à cette notion, et qui soit la vérité absolue? Telle est la question qu'il ne manquera pas de vous adresser.

Ainsi l'intelligible pur ne lui suffit pas; ce n'est pas assez qu'on lui prouve que, s'il veut être conséquent, il faut ou admettre la relation qui existe entre sa pensée et le vrai en soi, ou renoncer entièrement à penser; il voudrait encore qu'on lui montrât quel-

que part cet objet qui s'appelle le vrai. Sans doute il reste ici un point à éclaicir, un fondement à donner à l'idée que nous avons du vrai ; mais cela ne peut se faire qu'à l'aide des autres principes de notre entendement ; et, pour cette raison, il nous faut d'abord établir la légitimité rigoureuse et nécessaire de tout principe intellectuel, et notamment du principe de la vérité absolue. Nous devons donc commencer par montrer d'une manière évidente que le domaine de la pensée est un domaine distinct de celui de la sensibilité ; que la connaissance de l'intelligible est un principe spécial, qui ne dépend d'aucun autre, et ne repose que sur ses propres fondements, de telle sorte que la pensée ne peut être légitimée que par elle-même, en se rendant bien compte de sa nature essentielle. Aussi nous faut-il arriver à l'étude de l'idée de la pensée et de la conception pure que l'intelligence en possède.

Le premier point sur lequel, avec Descartes, nous ayons contraint le sceptique à affirmer positivement quelque chose, c'est celui-ci : *je pense*. De cela seul qu'il révoque en doute la valeur de sa pensée, le sceptique affirme, c'est-à-dire apparemment *connaît* qu'il pense. Voilà une connaissance actuelle, certaine, qu'il ne peut révoquer en doute.

Mais de quelle nature est donc cette connaissance? L'objet en est-il senti, vu, touché? Nullement ; il est *connu*. De plus, le fait de cette connaissance est-il purement subjectif et personnel, comme le serait un fait de sensation, une impression affective? Y a-t-il ici une simple modification du sujet? Non : l'être qui se connaît, qui se connaît pensant, pose en quel-

que sorte, en face de soi, cette réalité qu'il conçoit en lui-même, qu'il a conscience de concevoir, et dont il affirme, par suite, la vérité, comme absolument incontestable.

Voilà donc un acte de *connaissance* dont le sceptique même ne peut récuser la valeur. Et d'ordinaire, en effet, il avoue que c'est là une connaissance certaine, et il demande si les conceptions qu'il a des autres objets sont au même titre des connaissances légitimes. Il conçoit donc ce que c'est qu'*une véritable connaissance*, c'est-à-dire ce rapport spécial qui s'établit entre le sujet intelligent et l'objet réel et intelligible qu'il saisit; et non-seulement le sceptique sait très-bien que la réalité de l'objet conçu est nécessaire pour qu'il y ait réellement connaissance, lui qui doute que notre pensée ait une vraie connaissance de la réalité des choses parce que rien ne lui garantit que nos conceptions répondent à des objets rigoureusement tels qu'elles les représentent; mais quand il affirme à n'en pouvoir douter que lui-même pense et existe, quand il porte ce jugement *je pense*, il exprime la *connaissance* qu'il a de sa propre pensée; il s'appuie donc sur l'idée qu'il a du *connaître* en général, et en présuppose nécessairement la légitimité. Car, s'il est vrai que l'évidence intime du fait de conscience de ma pensée actuelle repose sur ceci que, par l'attention, par la volonté je produis en ce moment cet acte interne dont la réalité, par conséquent, ne peut être douteuse pour moi, puisque c'est en moi qu'elle a sa cause, il n'est pas moins vrai de dire que c'est là un acte de *connaissance*, sur quelque fondement particulier qu'elle repose; et,

pour que l'énonciation que je fais de la *connaissance* que j'ai de ma pensée ait une valeur, il faut que ce que j'appelle *connaître* soit quelque chose de réel, ou que l'idée que j'ai du *connaître* soit légitime.

Si donc la conception générale du connaître était supposée sans valeur, cette connaissance particulière de ma propre pensée, que j'exprime en ce moment, serait aussi peut-être une chimère ; car, le connaître, en général n'ayant point absolument de réalité, comment pourrais-je, moi, connaître quelque chose que ce fût, à commencer par moi-même?

Je défends donc au sceptique de dire *je sais que je pense*, ou je le force d'avouer qu'il conçoit ce que c'est absolument que *savoir* ou *connaître* en général. Et nous avons vu qu'en effet, s'il élève des doutes sur la valeur de notre connaissance et de notre pensée, c'est qu'il conçoit comme impliquée dans l'idée de toute connaissance véritable, de toute pensée légitime, la réalité des objets représentés par les notions qui se trouvent subjectivement dans l'esprit. Otez cette conception de la nature essentielle de la pensée, vous ôtez toute signification possible et au doute qu'il soulève et à la connaissance qu'il affirme avoir de ses propres idées, de sa propre réalité intime. Il faut donc, ou qu'il renonce entièrement à penser quoi que ce soit, à commencer par son doute, ou qu'il confesse avoir une conception irrécusable de ce que c'est absolument que la connaissance et la pensée, convenant par là même que cette conception qu'il a du principe absolu de toute pensée est précisément une pensée conforme au principe qu'elle représente, c'est-à-dire la conception d'un objet réel, correspondant à sa représen-

tation ; c'est-à-dire, enfin, qu'il affirme savoir absolument ce que c'est qu'une pensée parfaite, laquelle a pour essence de posséder la vérité avec une pleine certitude. C'est bien là, en effet, l'idée absolue de la pensée qui se trouve dans son esprit, et, nous l'avons fait voir, si la conception de cet idéal n'était point admise par lui comme légitime, il n'aurait plus le droit de penser en aucune manière, même pour douter.

Ainsi, le sceptique, soit en affirmant sa propre pensée, soit en se demandant quelle en est la valeur, s'appuie de toute nécessité sur la conception absolue de la pensée en soi, comme connaissance légitime du vrai. Cette conception ne saurait être fausse, puisqu'alors il ne resterait plus au sceptique qu'à fermer la bouche. C'est donc une connaissance légitime de ce qu'est vraiment en soi la pensée, et il y a une réalité qui correspond objectivement à ce que représente cette conception, puisque c'est en cela même que consiste la légitimité d'une pensée. Or cette conception représente à l'esprit une pensée parfaite, possédant toute vérité avec une certitude entière; il y a donc un tel principe de pensée, type réel de toute pensée possible.

Où nous conduit cette longue et fatigante analyse de la conception que la pensée a d'elle-même? A un double résultat, ce nous semble.

L'un, assez stérile, de montrer que le scepticisme subjectif se contredit lui-même, et présuppose la connaissance immédiate de cette réalité absolue avec laquelle il prétendait nous dénier d'entretenir aucun rapport.

L'autre, plus riche et plus fécond, de constater que

la conscience de notre propre pensée actuelle repose sur la conception d'une pensée supérieure et parfaite, principe absolu de toute connaissance, de toute certitude et de toute vérité.

Et, de même que la connaissance des causes et des substances finies s'acquiert par l'application de cette conception, qui se trouve au fond de notre esprit, de la cause et de la substance absolument entendue; de même que cette conception se dégage peu à peu de la connaissance des objets de l'expérience, pour se montrer dans sa pureté et devenir le principe des lois qui s'imposent nécessairement à toute réalité contingente; ainsi, de la conscience de notre propre pensée peut se dégager l'idée pure de la pensée absolue, qui seule la rend de tout temps intelligible, et qui, de plus, par une déduction rigoureuse, peut nous donner la science des conditions nécessaires suivant lesquelles notre propre pensée atteindra la vérité des choses.

Car, en analysant notre intelligence, nous y trouverons les principes essentiels de la pensée, les conceptions qui se rattachent de telle sorte à celle même de la pensée absolue, qu'on ne puisse les en séparer en aucune manière, comme les idées de perfection, d'être, d'infinité, de cause, de substance, etc. Ces idées principes, nous examinerons quelles sont les conditions de leur légitimité, à quels objets elles doivent, par suite, correspondre, et quelles conséquences en résultent pour le système général de la réalité et de la science. Cette étude, que nous avons déjà en partie accomplie, que nous compléterons plus bas, nous fera donc atteindre aux principes mêmes de l'être

par la connaissance des principes de la pensée, ce qui est précisément la tâche que nous avons assignée à la philosophie.

Ainsi, la solution complète du problème de la certitude repose sur deux points capitaux, qui en sont comme les pôles nécessaires : d'une part, la conscience actuelle du fait de notre pensée propre, c'est le *cogito* de Descartes; de l'autre, cette conception absolue de la pensée parfaite, d'une intelligence infinie, qui, par la conscience même de sa propre essence, dont aucun principe ne lui échappe, possède la science sans limites de toute réalité véritable, et trouve la certitude la plus entière dans ce privilége de réaliser éternellement en soi tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle connaît. C'est là ce principe absolu de toute pensée et de tout être qu'Aristote plaçait au-dessus de toute essence particulière, ce principe dont notre pensée trouve la conception dans l'étude approfondie de sa propre nature, ce principe enfin qu'il a exprimé par ces mots profonds : La véritable pensée est la pensée de la pensée.

On peut donc dire de ces deux grands génies, si éloignés l'un de l'autre par les siècles, et plus encore peut-être par le point de vue où ils s'étaient placés, qu'ils ont cependant indiqué en quelque sorte l'alpha et l'oméga, le point de départ et le fondement nécessaire de la philosophie tout entière. Mais entre ces deux termes, quel abîme ! Quelle tâche à remplir, que de reconnaître avec précision les rapports véritables de ces deux points extrêmes de toute connaissance ! Ce ne sera pas une des moindres difficultés que celle de savoir si ce principe absolu de la pensée

dont la conception pénètre si intimement la conscience que nous avons de notre pensée personnelle, en est le principe immédiat, ou réside en une substance radicalement distincte de la nôtre; si, dans le fait de cette conception, c'est la pensée absolue qui se saisit elle-même en nous, ou si c'est notre intelligence particulière, toute finie et imparfaite qu'elle est, qui conçoit une pensée supérieure et indépendante d'elle.

Nous reviendrons sur ce point capital (1). Ici nous dirons seulement, par une distinction analogue à celle que nous avons faite à la fin du livre précédent, que la pensée parfaite et absolue ne peut avoir pour objet essentiel qu'elle-même, et, en elle-même, les principes infinis, immuables qui s'identifient avec sa propre essence. Cette pensée est donc, par sa perfection même, radicalement distincte de toute pensée finie, contingente et imparfaite, qui se conçoit telle dans son exercice et dans ses objets.

En résumé, c'est à tort que Kant a cru pouvoir conserver la possibilité d'une science humaine, en soulevant sur la valeur des principes fondamentaux de cette science un doute qui l'ébranlait tout entière. Comme l'a dit M. Royer-Collard avec beaucoup de profondeur, on ne fait pas au scepticisme sa part. Et le seul argument que nous ayons à employer contre la doctrine de Kant, c'est de montrer qu'elle détruit absolument toute connaissance, à commencer par celle de notre intelligence personnelle, ou qu'elle présuppose la légitimité absolue des conceptions fondamentales de notre pensée.

Nous l'avons fait voir, en effet : si le doute ex-

(1) Voyez le livre cinquième.

primé sur la valeur des conceptions qui servent de base à la connaissance des objets extérieurs, quelque absurde qu'il soit aux yeux du sens commun, ne semble pas du moins se contredire et se détruire lui-même; lorsque nous considérons, au contraire, ces principes comme étant la condition nécessaire de la connaissance de nous-même, et spécialement de notre pensée, il devient manifeste qu'alors il faut de deux choses l'une : ou bien, si l'on persiste dans son doute, renoncer absolument à quelque acte de pensée que ce soit; ou bien, si l'on conserve, si l'on exprime la moindre connaissance, celle même de son doute, s'appuyer précisément sur ces principes que l'on prétend ébranler.

Dans l'idée que nous avons de la pensée, de la vérité, de la certitude, le fait personnel de conscience et la conception universelle, ou, en d'autres termes, le subjectif pur et l'absolu objectif sont unis l'un à l'autre par une relation tellement étroite et une dépendance tellement rigoureuse, qu'il n'y a aucun moyen de prétendre conserver l'un sans admettre et affirmer l'autre.

Il résulte donc de là que la pensée humaine, supposant nécessairement, dans la simple connaissance d'elle-même, l'entière légitimité de ses conceptions essentielles, peut seule établir pour elle-même les conditions nécessaires, universelles de la certitude et de la vérité. Et comme elle a reconnu que, si elle n'atteignait pas la vérité absolue dans ses principes essentiels, elle ne serait rien absolument et devrait s'abdiquer elle-même, elle prétend aussi pouvoir seule juger de ce qui est le vrai, et poser les fondements

de la certitude par l'analyse des principes qui la constituent essentiellement.

Ainsi se légitiment, avec la portée naturelle de notre raison, les droits de la science philosophique.

Mais ce n'est pas tout : la connaissance que nous avons de notre pensée repose sur celle d'une pensée parfaite, infinie, où se trouve réalisée également la perfection de toute vérité et de toute certitude. C'est là le principe nécessaire de l'idée que nous avons de notre propre intelligence, de la portée et des lois que nous lui reconnaissons ; c'est, au double point de vue de la science et de la réalité, le fondement dernier de toute pensée contingente, comme l'immensité absolue l'est de toute étendue finie, la cause absolue, de toute cause particulière, etc.; enfin, c'est à la fois le type idéal et le principe réel de toute connaissance et de tout être.

# CHAPITRE II.

## Perception extérieure.

Nous avons amené la philosophie, de cette confiance spontanée aux principes de l'intelligence, qui fait son point de départ, jusqu'à ce sommet de la réflexion scientifique où notre pensée parvient à mettre sa propre légitimité au-dessus de toute attaque, et à reconnaître enfin les fondements derniers de toute connaissance et de toute réalité intelligible. C'est de ce point culminant qu'il nous faut maintenant redescendre pour parcourir de nouveau tous les degrés de notre développement intellectuel, et déterminer avec précision la nature des objets que la pensée conçoit; car nous savons maintenant que ces objets ne sauraient être absolument dépourvus de réalité, et que nous pouvons connaître ce qu'ils sont en eux-mêmes d'après les caractères des idées que nous en avons.

Si nous partons donc du fait de la pensée que nous avons décomposé plus haut en ses divers éléments, nous aurions à tracer d'abord dans son ensemble la connaissance que nous pouvons acquérir de notre propre nature intelligente; mais comme nous avons déjà indiqué précédemment (1) le principe sur lequel cette connaissance repose, comme nous serons à

(1) Liv. I, c. III.

même d'en tirer des conséquences plus fécondes quand nous aurons exposé tout le tableau de nos conceptions principales et de nos connaissances les plus importantes, nous n'insisterons pas davantage sur ce point pour le moment.

Qu'il nous suffise de rappeler que la certitude inébranlable de la conscience repose sur ce fait, que les phénomènes auxquels elle s'applique ont en nous-même le principe de leur réalité; et que, si nous ne pouvons douter de la valeur de ces connaissances, c'est que nous saisissons en nous la cause même des objets auxquels elles se rapportent, et qui ne nous sont connus précisément qu'à ce titre d'être nos propres actes, les produits de cette énergie intérieure que nous possédons, que nous dirigeons incessamment.

Mais, de cette connaissance des actes qui nous appartiennent, comment passons-nous à celle de causes différentes de nous? Voilà le point que nous allons examiner ici.

Il y a sans doute des actes qui dépendent uniquement de nous, dont nous nous savons pleinement la cause. Ainsi, lorsqu'en vertu d'une conception purement rationnelle, d'un but que je me propose, d'une règle de conduite que je me trace, je prends une résolution, et que, par un effort dont je me sens entièrement le maître, je me porte à une action jugée par moi conforme aux prescriptions de la raison, dans ce cas-là je suis bien la cause unique de l'acte que j'ai accompli par la libre possession de cette force qui m'appartient, de cette force qui est moi.

Mais quand j'éprouve une impression de chaleur, une sensation d'odeur ou tout autre phénomène de

ce genre, si, d'une part, l'attention que je prête à ce phénomène, et que je ne suis même pas entièrement libre de lui refuser, me le rend saisissable parce qu'elle le fait être, en quelque sorte, pour moi et le maintient dans la conscience, il faut convenir aussi que je sais très-bien n'avoir pas provoqué en moi la naissance de ce phénomène, et que si je rends saisissable pour moi, par l'attention volontaire que j'y prête, le fait sensible, d'abord obscurément entrevu par cette aperception confuse que j'ai toujours de toutes les modifications qui se produisent dans mon être, cette attention s'est appliquée à quelque chose qui existait déjà, indépendamment de ma volonté productrice. Si donc la conscience est une faculté intelligente qui applique nécessairement à tout objet saisi par elle les principes de la raison, en même temps que je m'affirmerai la cause des actes délibérés que j'ai produits sciemment, j'attribuerai à une cause différente de moi-même ces autres phénomènes que je saisis sans avoir sur eux qu'une influence indirecte.

Cependant, si nous en étions réduits à cela pour arriver à la connaissance des objets différents de nous, il en résulterait qu'à la vérité nous pourrions, assurés que nous sommes de la légitimité de la notion de cause, être certains de l'existence de causes réelles distinctes de nous, et productrices des modifications qui prennent naissance en nous indépendamment de notre volonté; mais, d'abord, ce que sont ces causes en elles-mêmes, quelle est leur nature intime, le mode de leur action, nous ne le saurions jamais; de plus, les limites mêmes du moi, de l'être que nous sommes, il serait impossible de les

établir; nous ne pourrions distinguer que très-imparfaitement ce qui est en nous de ce qui n'est pas nous.

Sur le premier point, en effet, il est vrai qu'en appliquant aux sensations les données plus élevées que la raison fournit à la conscience, nous pourrions discerner l'une de l'autre les diverses impressions que nous éprouvons, les classer, les réunir en groupes analogues, et attribuer à certaines causes extérieures la propriété de produire en nous ces modifications diverses. Mais tout ce que nous saurions de ces différentes causes, c'est qu'elles produiraient en nous différentes impressions : elles ne nous seraient connues, par conséquent, qu'à travers nos sensations propres. Entre nous et leur nature réelle il y aurait donc un intermédiaire, à savoir, la modification que nous avons ressentie, et par laquelle seulement, à l'aide d'une conception générale de la raison, nous serions mis en rapport avec la cause particulière qui nous affecte. Si donc il y a dans la conscience et dans la mémoire un souvenir de cette impression, lequel, en se réunissant à d'autres souvenirs analogues, forme l'idée générale d'une sensation quelconque, de l'amertume ou de la chaleur, par exemple, on pourra dire à bon droit que c'est là une idée intermédiaire entre l'objet et nous, et que nous ne connaissons point directement ce qu'est l'objet en lui-même, mais seulement l'idée que nous en avons. Voilà l'origine de cette fameuse théorie des idées représentatives (1) que Reid mit sa gloire à renverser,

(1) L'idée provenue de la sensation est-elle un simple intermédiaire entre l'objet et nous, la théorie est vraie, et Reid lui-même l'accepte,

comme la source la plus dangereuse du scepticisme. Il comprit parfaitement la nécessité d'établir que la sensation et les idées qui en proviennent ne peuvent être considérées comme nous donnant aucune notion représentative de ce que sont les objets en eux-mêmes, et que si quelques-unes de nos idées sont des connaissances réelles des propriétés de ces objets, de telles idées doivent provenir d'une perception immédiate de ces objets. Mais il ne suffit pas d'appuyer le fait de cette perception sur une nécessité de sens commun : il faut encore en rendre compte, en reconnaître le principe véritable, et cela est d'autant plus indispensable que, la théorie des idées intermédiaires étant élevée sur un fondement parfaitement incontestable et exprimant très-bien le caractère des notions qui résultent des données de la sensation, il faut absolument indiquer sur quoi repose cette perception immédiate dont on veut maintenant, et avec raison, faire la base de la connaissance des choses externes.

Il faut l'avouer, Reid n'a point accompli cette seconde partie de sa tâche. Il déclare (1) très-franchement lui-même qu'il ne comprend en aucune manière pour quelle raison, tandis que la sensation de chaleur ne nous révèle rien autre chose que l'existence d'une qualité obscure et occulte dont nous ne savons rien sinon qu'elle est capable d'exciter en nous cette

en tout ce qui touche aux qualités secondaires des corps (couleur, saveur, etc.); mais c'est alors l'idée d'un simple fait de conscience. En veut-on faire la représentation de quelque chose d'extérieur, à quoi évidemment elle ne peut ressembler en aucune façon ? Voilà ce que Reid combat à outrance.

(1) *Recherches sur l'Entendement humain*, ch. v, sect. v.

sensation, nous inférons, au contraire, de la sensation que nous cause la dureté d'un corps, l'existence d'une qualité dont nous avons une conception parfaitement claire et distincte, comme d'une chose qui n'a aucune ressemblance avec notre propre sensation. Il remarquait seulement, de plus, que la conception de cette qualité, comme des autres que l'on appelle premières, ou qualités réelles des corps directement connues en elles-mêmes et indépendantes de nos sensations internes, il remarquait, dis-je, que cette conception implique celle de l'étendue; et, sans pouvoir constater à quel titre les sensations du toucher peuvent nous suggérer l'idée de l'étendue (1), comme il trouvait cependant à cette idée un caractère propre qui en fait la connaissance d'une extériorité nécessairement objective, il se bornait à dire qu'en vertu d'une loi particulière de notre constitution intellectuelle, certaines sensations nous suggèrent ainsi la connaissance immédiate, la perception directe de ce que sont en elles-mêmes certaines propriétés des corps.

Ce que Reid établit très-bien contre Locke (2), c'est donc qu'il ne faut pas dire que les qualités primaires des corps (étendue, solidité) fassent naître en nous des idées qui leur ressemblent, tandis que les qualités secondaires (odeur, couleur, chaleur, etc.), ne le font pas, si les idées des unes et des autres sont également acquises par une pure sensation; car, en ana-

(1) « Pour moi, je l'avoue, j'ai fait tous mes efforts et j'ai pris toutes les peines imaginables pour trouver comment le toucher peut nous donner l'idée de l'étendue, et toutes mes recherches à cet égard ont été infructueuses. » Id., id. Il y avait donc là pour lui un *desideratum*.

(2) *Essais sur les facultés intellectuelles*. Ess. II, ch. XVII.

lysant avec soin l'opération du sens du toucher, on y trouve un fait de sensation, généralement assez faible, mais réel pourtant, lequel correspond dans la conscience à l'impression que le corps dur produit sur nos organes, sans pouvoir fournir en aucune manière l'idée de la dureté ou de ce qu'est en lui-même l'objet dur. Si donc nous avons une telle idée, ce n'est pas comme conséquence de la donnée sensible qu'elle a pu naître et se former en nous. D'où vient donc cette idée, encore une fois? Car, aux caractères mêmes que Reid lui reconnaît, il est facile de voir qu'elle dépasse infiniment la perception expérimentale, et qu'en même temps elle ne l'explique pas.

Dans son chapitre sur la matière et l'espace (1), il constate que plusieurs conceptions de notre esprit relativement au corps, ne sauraient être uniquement déduites du témoignage des sens ; par exemple, quand nous affirmons que deux corps ne peuvent occuper à la fois le même lieu, ou le même corps deux lieux différents ; ou qu'un corps ne peut se mouvoir d'un lieu à un autre sans passer par les lieux intermédiaires. Ce sont là, dit-il, des vérités nécessaires, et qui, par conséquent, ne nous sont point données par les sens ; car les sens ne témoignent que de ce qui est, et non de ce qui doit être nécessairement.

En effet, ce sont là des notions et des vérités générales, mais, par cela même, indépendantes de tout corps actuellement présent à nous ; et, outre qu'il ne suffit pas de dire qu'on ignore absolument comment l'opération des sens peut nous suggérer de telles conceptions, quelque louable que soit d'ailleurs cette

(1) *Essais sur les facultés intellectuelles.* Ess. II, ch. XIX.

réserve, elle a le défaut de laisser sans fondement aucun le fait de la perception directe et expérimentale d'un objet solide et étendu ; car on nous accorde d'une part des sensations d'où ne peut sortir à aucun titre la connaissance de ce qu'est en lui-même le corps qui nous affecte, et de l'autre on reconnaît en nous des conceptions nécessaires propres à nous faire connaître ce qu'est en lui-même le corps en général ; mais ces conceptions qui reposent au fond sur l'idée pure de l'espace absolu, on ne nous explique pas comment nous pouvons en faire l'application à cet objet particulier qui est là devant nous, pas plus qu'on ne nous dit comment la perception expérimentale des objets sensibles a pu nous les suggérer.

Il y a là, dans la théorie de la perception externe, une lacune évidente, et que Reid lui-même sentait bien ; mais il se contentait à tort d'une explication qui ne rend compte de rien parce qu'elle peut s'appliquer à tout : c'est une loi naturelle de notre intelligence. Cette explication ne peut nous satisfaire ; il nous faut chercher un principe de perception directe, distinct et des conceptions générales de la raison et des impressions purement personnelles et relatives de la sensation passive. Où devons-nous d'abord chercher ce principe? Évidemment c'est dans le sens du toucher, qu'on s'accorde généralement à considérer comme le sens qui seul nous met en rapport direct avec la nature réelle de l'objet extérieur ; mais on n'en donne point d'ordinaire la raison particulière, qui est, ce nous semble, qu'à la différence de tous les autres, ce sens est principalement

actif. Et la preuve, c'est que là où il est passif, là où il ne nous fournit que des sensations, ce sens n'est pas plus instructif que les autres. N'avons-nous pas cité souvent l'impression sensible de chaud et de froid, comme exemple d'une de ces modifications intermédiaires qui ne nous apprennent directement rien de leur cause? Il est étonnant, du reste, que ce point de vue de l'activité dans la perception tactile n'ait pas été plus souvent signalé comme tout à fait essentiel à la question(1); car ce problème étant posé: déterminer les rapports et les moyens de communication qui existent entre l'âme humaine et le monde extérieur, il y avait évidemment deux faces à examiner : action du dehors sur l'âme par l'intermédiaire des organes, c'est l'impression sensible, à laquelle, suivant en cela les traces des sensualistes, on s'est presque uniquement attaché; et pourtant il y avait aussi à tenir compte de l'action de l'âme sur les objets, action beaucoup plus directe que la première, bien qu'elle exige aussi l'intervention de l'organe comme instrument; car, pour être dirigée par la volonté, il faut évidemment qu'elle soit connue en elle-même et immédiatement par la cause qui la produit. Or, de la première de ces actions résulte l'impression aveugle, confuse, modification personnelle qui seule nous est directement connue; de l'autre rayonne au contraire la perception immédiate, distincte, intelligible, de ce qu'est l'objet extérieur lui-même.

Comment, en effet, par le toucher, apprécions-nous d'abord la résistance, puis la forme, la gran-

(1) Voyez cependant ce principe, qui vient de M. de Biran, signalé par M. Ravaisson. *De l'habitude*, p. 20.

deur, la distance d'un objet? Dans le premier cas, c'est en produisant nous-même un effort pour réagir contre la force extérieure que nous connaissons d'abord l'existence de celle-ci, puis que nous en apprécions le degré de dureté.

Nous en connaissons l'existence; car l'idée d'une force résistante est dans notre esprit l'idée fondamentale du corps ou de la matière; un corps enlevé de la place qu'il occupait, nous concevons encore parfaitement cette place ou étendue; mais, si nous disons que le corps n'y est plus, c'est que la main n'y éprouve plus la même résistance; et si, entre l'image que l'œil nous montre d'un objet plongé dans l'eau et la position différente que le toucher lui assigne, nous reconnaissons à ce dernier le droit d'entraîner notre jugement sur la place qu'occupe réellement le corps, c'est que ce corps est conçu comme existant là seulement où il résiste. Or, pour nous assurer de cette résistance, ou la connaître réellement, l'impression passive, même du toucher, ne suffit pas; car nous éprouvons souvent dans nos membres des impressions fort analogues à celles qu'y produirait le choc d'un corps, bien qu'il n'y ait réellement rien de tel; et aussi n'admettons-nous une telle cause que quand, par l'application volontaire de notre propre force, ou par l'emploi du toucher actif, nous nous sommes assuré de sa réalité.

Enfin, nous mesurons directement l'énergie de cette résistance extérieure, ou le degré de dureté du corps, par la dépense de force que nous devons émettre pour y faire équilibre, comme on connait directement le poids d'un des plateaux de la balance

par celui qu'on a soi-même déposé de l'autre côté.

Il est évident qu'ici la cause externe nous est directement connue, comme faisant équilibre à l'action de notre propre énergie, laquelle, de son côté, est connue par nous de la manière la plus claire et la plus immédiate. Ainsi, comment jugeons-nous qu'un corps est plus lourd qu'un autre, sinon par la différence de l'effort qu'il nous a fallu faire pour les soulever successivement ?

Quant à la forme du corps, pour l'apprécier, n'imprimerons-nous pas à notre main un mouvement et une position telle que l'objet soit embrassé parfaitement sur les principaux points de son contour, et n'est-ce pas par la conscience d'avoir volontairement donné cette forme à l'organe qui nous est soumis que nous percevons celle de l'objet auquel il se trouve ainsi appliqué ? Il y a ici, sans doute, une impression sensible et passive qui nous avertit de la présence du corps, par l'action qu'il exerce sur nos propres organes ; mais c'est là un fait secondaire et presque étranger à la perception elle-même. Je produis au moyen de ma main et directement le mouvement que je veux, et, par conséquent, un mouvement que je connais ; voilà le fait important ; ce mouvement et la position qui en résulte, je les conçois immédiatement, en vertu de la notion d'espace que la raison me donne, et, par conséquent, je connais ou perçois du même coup la forme matérielle extérieure qu'en s'y adaptant reproduit d'une manière exacte l'organe du toucher.

Les perceptions de la distance, de la grandeur s'expliquent de même par la conscience des mouvements

que nous produisons. Mais on sait de plus que le pouvoir d'en juger se trouve peu à peu, et par le fait de l'expérience et de l'habitude, délégué au sens de la vue, qui, d'abord purement passif dans l'impression qu'il reçoit des surfaces colorées, devient ainsi un véritable organe de perception. Mais s'il est plus apte qu'aucun autre à se perfectionner ainsi, ne le doit-il pas (outre le lien étroit qui existe entre ses données et les conceptions intelligibles de l'étendue) à l'influence que la volonté exerce sur lui? Comment jugeons-nous des distances peu considérables, sinon par la conscience extrêmement délicate du mouvement que nous imprimons à nos yeux pour les diriger également vers l'objet? Et la position des corps qui nous entourent, leur grandeur, leur élévation, ne les apprécions-nous pas le plus souvent par la direction qu'il nous faut donner à l'organe visuel, pour reconnaître la place qu'ils occupent?

Il est donc certain que les pures sensations ne nous donneraient aucune connaissance de la nature réelle des objets extérieurs, ne nous suggéreraient même en aucune façon la conception de l'espace, ni, par conséquent, cette perception de la substance étendue et résistante qui l'implique rigoureusement. C'est la conscience des mouvements volontaires que nous produisons qui est le vrai principe de la perception externe; puisqu'ayant par là une connaissance directe de l'exercice de notre propre force agissant dans l'étendue, nous nous concevons immédiatement en rapport avec des forces distinctes de la nôtre, extérieures à nous, plus ou moins résistantes, différemment placées dans l'espace, et immobilisées, pour

ainsi dire, dans de certaines limites. De là se forme dans l'esprit la notion générale de corps, ou de substance résistante et étendue, laquelle, sans doute, est rendue intelligible par les conceptions d'espace, de cause, de nombre, etc., mais qui provient aussi de la perception directe et expérimentale d'une résistance opposée aux efforts, aux mouvements que nous-même accomplissons volontairement autour de nous. Il arrive ensuite qu'une liaison étroite s'établit entre ces données immédiatement objectives ou instructives du toucher actif, et certaines sensations ou purement passives, ou liées à d'autres mouvements volontaires; c'est ainsi qu'entre les apparences différentes des surfaces colorées et la forme réelle de ces surfaces, entre la sensation de chaleur et l'accroissement de volume des corps, entre la gravité ou l'acuité des sons et certaines vibrations plus ou moins étendues, plus ou moins rapides de la matière, nous découvrons des rapports, en vertu desquels nous pouvons ou bien percevoir à distance la figure d'objets qui se trouvent hors de la portée du toucher, ou assigner les modifications réelles qui, dans la substance matérielle, correspondent aux sensations purement internes que nous éprouvons.

Ces relations établies entre les données de nos différents sens se trouvant étendues, éclaircies, développées par l'application des conceptions rationnelles, produisent tout le développement des sciences physiques; et c'est ainsi qu'ayant pénétré dans la connaissance de la réalité extérieure par le passage étroit mais sûr que nous fournit l'exercice actif du toucher, nous pouvons employer ultérieurement tous nos sens

à l'acquisition de connaissances réelles relativement aux choses de l'univers.

De tout cela nous concluons que les objections élevées par les sceptiques contre la valeur de nos perceptions sensibles doivent peu nous effrayer désormais, puisque, appuyant cette perception sur un principe radicalement distinct de la sensation, nous ne sommes point exposés aux attaques qu'ils dirigent contre celle-ci. Ces attaques, nous en reconnaissons au contraire la justesse, et c'est ce qui nous fait abandonner, avec Reid, la théorie de la sensation pure; mais il nous a paru qu'une lacune importante restait à combler dans sa doctrine de la perception, et c'est pourquoi nous avons essayé de mettre en lumière l'importance du principe de cette direction volontaire des organes du toucher qui nous met en relation directe avec les substances extérieures, avec les forces qui nous résistent dans l'étendue.

Mais nous aurions pu, et nous avons déjà précédemment (1) réfuté d'une manière plus radicale encore le principe de la sensation, en montrant que réduits à des modifications purement passives, nous ne pourrions pas nous distinguer réellement des objets différents de nous.

Condillac avoue qu'à la première sensation, éprouvant pour la première fois cette modification subjective que nous appelons l'odeur de rose, sa statue ne soupçonnerait point l'existence d'une cause distincte d'elle-même; elle se croirait en ce moment odeur de rose, pour conserver l'expression énergique qu'il emploie. Si, en effet, en prenant possession par l'at-

(1) Liv. I, chap. III, *De la conscience.*

tention des phénomènes qui se produisent dans notre être, de manière à les soumettre à l'action personnelle et à les reproduire volontairement plus tard, nous ne donnions pas nous-même naissance au développement de cette sphère intérieure qui constitue le moi, nous *deviendrions* à chaque instant tel ou tel phénomène, en vertu de mille influences dont nous ne soupçonnerions même pas l'existence; nous serions ce que sont les animaux, ce que nous sommes nous mêmes dans le rêve : l'ombre chancelante d'une impuissante individualité, le jouet passif des émotions, des idées flottantes que nous subirions sans pouvoir nous y soustraire, sans pouvoir nous demander même si ce que nous percevons est réel ou non, est en nous ou hors de nous, est soumis à l'action de notre volonté propre ou indépendant d'elle, distinction qui peut seule évidemment fixer les limites de la personnalité.

Il est vrai que cette distinction entre ce qui est moi et ce qui n'est pas moi semble ne pouvoir jamais être qu'imparfaite, et l'on en fera sans doute un argument contre notre théorie de la perception.

En effet, beaucoup de phénomènes sont suscités en nous par l'action, quelle qu'elle soit d'ailleurs, du corps dans lequel nous vivons; ces phénomènes, nous n'avons sur eux, par conséquent, qu'une influence assez indirecte. Dirons-nous que ce corps soit nous, ou ne soit pas nous? Et s'il est l'intermédiaire et l'instrument nécessaire de toute action exercée par la volonté sur les objets extérieurs, comment se fait-il que nous prétendions connaître immédiatement, réellement ces objets, quand nous ne connaissons pas les

organes au moyen desquels nous sommes en rapport avec eux?

C'est là, ce nous semble, une difficulté plus apparente que réelle. D'abord, il est vrai que nous saisissons en nous des sensations que nous ne pouvons qu'indirectement modifier et reproduire, et dont, en conséquence, nous attribuons la cause et l'origine à des phénomènes organiques, à un corps que par cela même nous distinguons de nous, de notre personnalité. Cette distinction peut encore s'appuyer sur cet autre fait que, pour mettre en mouvement nos organes, surtout quand ils ne sont pas rompus par l'habitude à certains actes qui se font alors avec la plus grande facilité, nous éprouvons dans ces organes mêmes une résistance qui produit le sentiment de l'effort, et qui nous avertit que l'instrument mis en jeu n'est point une partie intégrante de notre être.

Mais enfin ce corps se trouve, pour ainsi dire, dans son ensemble, à notre disposition. Avec plus ou moins de peine, d'une manière plus ou moins parfaite, nous le mouvons, nous l'employons et l'exerçons à certains actes; et cette possession continue, jointe à ce fait que nous éprouvons des sensations dans certaines parties du corps, que nous rapportons à nos différents organes telles douleurs, telles affections particulières, tout cela nous fait dire que ce corps est *nôtre* quoiqu'il ne soit pas *nous*.

De là vient donc que nous opposions à notre corps les corps extérieurs, et c'est, comme nous l'avons dit, par la conscience de produire volontairement dans le monde externe des effets et des mouvements voulus, en surmontant ou en rencontrant certaines résis-

tances, que nous acquérons la connaissance de ce monde.

Mais, dira-t-on, vous ignorez de quelle manière se produisent les mouvements que vous imprimez à vos propres organes.

Peu importe, ce nous semble, car il suffit que nous ayons conscience de pouvoir volontairement réaliser un mouvement quelconque, par un effort que nous connaissons bien, que nous reproduisons à volonté, bien que nous ne le connaissions pour ainsi dire qu'en gros, et que nous n'ayons pas une idée distincte de toutes les opérations particulières qu'il enveloppe dans l'intérieur même de nos organes. Celui même qui, pour rappeler ici une scène célèbre du comique, n'a jamais réfléchi aux mouvements des lèvres et de la langue par le moyen desquels tel son, telle articulation est prononcée, n'en reproduit pas moins le son qu'il veut, avec le degré d'intensité et toutes les modifications qu'il lui plaît. Et comme on peut en venir à discerner ces mouvements, à s'en rendre compte, sans que cela ajoute grand'chose à la reproduction volontaire des sons, de même il importe peu que nous connaissions, en remontant plus haut, les mouvements du larynx, des muscles qui les produisent, des nerfs qui agissent sur ces muscles, et enfin de l'âme sur les nerfs; tout cela ne change rien au fait capital qui est celui-ci : nous pouvons réaliser au dehors tel mouvement, tel son, tel effet que nous connaissons, que nous pouvons reproduire à volonté, bien que nous ne nous rendions compte que d'une manière imparfaite de tous les éléments qui concourent à sa production.

En résumé, si les données de la sensation se trouvent évidemment impuissantes à nous fournir une connaissance réelle des objets extérieurs, il ne suffit pas d'y ajouter les conceptions pures de la raison, lesquelles, d'abord, n'ont aucun lien immédiat avec le fait sensible, et de plus, en nous faisant concevoir ce que peuvent être en général les objets étendus, n'en expliqueraient nullement la perception actuelle. Il faut donc un principe de perception tout à fait distinct, lequel, en nous mettant immédiatement en rapport avec la substance réelle des objets qui nous entourent, se rattache, en outre, étroitement aux principes de la pensée, de telle sorte qu'il en explique l'apparition dans l'intelligence, en devenant lui-même intelligible par eux.

La conscience de l'exercice de notre force active, fait très-réel d'ailleurs, et à tort négligé par les philosophes, satisfait à toutes ces conditions, puisqu'en nous donnant l'immédiate connaissance des forces externes qui résistent à la nôtre, il nous fournit directement aussi les idées de cause et de substance, sans lesquelles la conscience de nos propres actes ne serait pas possible ; de même que la conception de l'espace naît dans l'esprit par cela seul que nous savons produire divers mouvements dans l'étendue.

## CHAPITRE III.

### De la valeur objective des Idées générales.

Après la question de la perception externe et des idées intermédiaires, le problème qui se présente le premier dans l'ordre de nos études est celui de la valeur objective des idées générales que nous nous formons des choses multiples qui nous entourent. Ce fut, on le sait, sous cette forme particulière que s'agita au moyen âge la question même de la certitude, fond nécessaire de toute discussion philosophique, et il ne faut pas s'en étonner, puisque toutes nos idées, ou à peu près toutes, étant générales, la question ainsi présentée embrassait réellement tout l'ensemble des données de notre intelligence. Aussi est-ce aux débats de cette époque que nous emprunterons les termes du problème spécial que nous allons traiter ; non que ce problème ne soit beaucoup plus ancien, puisque, à en suivre seulement la filiation directe, il vient des écoles de Platon et d'Aristote, mais parce qu'alors il fut étudié exclusivement et dans le plus grand détail.

Nous le poserons d'abord ainsi : il s'agit de savoir si les idées générales d'arbre, d'animal, de sphère, de carré, etc., ont un objet adéquat à leur signification propre, c'est-à-dire possédant précisément le degré de réalité que l'idée désigne et rien de plus, tellement

que l'idée d'animal ait un objet qui soit la nature commune à tout animal, indépendamment des modifications particulières que cette nature revêt dans le chien, le cheval, etc., et ainsi des autres.

Placée à ce point de vue, la pensée humaine dans son exercice irréfléchi, et indépendamment de toute exagération et de toute négation systématique, semble se prononcer pour l'affirmative, c'est-à-dire qu'on est porté naturellement à admettre l'existence de quelque chose de réel à quoi ces différentes idées correspondent, sans se rendre bien compte de ce qu'est précisément ce quelque chose qui est commun à tous les individus, mais ne se confond avec l'existence particulière d'aucun d'eux. Or, c'est précisément dans la détermination précise du mode d'existence de ce quelque chose que gît la difficulté, et elle parut d'abord si grande, que la première protestation élevée contre la croyance irréfléchie accordée jusque-là à sa réalité, fut portée à l'extrême par les attaques de Roscelin.

Celui-ci se jeta en effet immédiatement dans l'excès de la négation, en soutenant qu'il existe seulement dans notre esprit des noms communs, des mots, *flatus vocis*, également applicables à tous les objets que nous plaçons dans un même genre. Il paraît qu'il se refusait à rien admettre au delà, soit comme objet extérieur, soit comme conception distincte dans la pensée. En cela il méconnaissait évidemment le caractère d'un grand nombre d'idées générales, qui expriment pour l'esprit certaines essences marquées d'un caractère de nécessité universelle et de vérité absolue, essences par conséquent conçues comme supérieures

en réalité à cette nature particulière des choses finies qui en dérive, d'où était née l'expression consacrée : *universalia antè rem*. Là était la force incontestable des réalistes, qui se rattachaient en ce point à la doctrine platonicienne; et saint Anselme accusait avec raison le nominalisme de Roscelin, de venir uniquement de l'impuissance d'élever sa pensée à la conception de ces vérités suprà-sensibles, de ces pures notions rationnelles.

Mais saint Anselme exposait lui-même la doctrine réaliste à des attaques sans réplique, quand il réclamait le même privilége pour des idées générales d'un ordre évidemment inférieur, et qui ne peuvent être considérées, en effet, que comme de simples points de vue sous lesquels notre intelligence envisage les objets observés par elle, ou même comme de simples signes, attachés à des souvenirs d'impressions purement sensibles et personnelles.

Il est donc certain que si, avec un esprit peu métaphysique, et en faisant usage de l'imagination seule, on se demandait ce que peuvent être en eux-mêmes les objets abstraits que nos idées générales désignent, il était assez difficile de se le figurer d'une façon acceptable pour le bon sens; et il faut convenir qu'un grand nombre de réalistes outrés, impuissants de leur côté à employer des notions intellectuelles plus pures, prêtaient le flanc à des reproches très-fondés d'absurdité, quand ils admettaient l'existence d'un grand objet substantiel, réalisant l'idée de l'animal ou de l'arbre en soi. On devait être en effet fortement tenté de déclarer que, si la valeur objective de l'idée générale entraîne la supposition d'un pareil

objet, mieux vaut refuser à cette idée toute valeur. Il y a même plus : on pouvait chercher dans l'intelligence, toujours du point de vue de l'imagination, en quoi consiste l'idée de l'animal ou de l'arbre en général, et, de l'impossibilité d'y trouver cette représentation, on concluait la non existence de cette idée; on se réduisait au nom, comme signe d'une classe déterminée d'individus.

Telles furent sans doute les raisons qui portèrent Roscelin à enseigner ce nominalisme complet dont on lui attribue la naissance.

La doctrine qu'Abailard y substitua, le conceptualisme, conciliation insuffisante des deux opinions opposées, atteste cependant une portée psychologique plus sérieuse. En effet, ce philosophe sentit bien l'absurdité qu'il y avait à nier absolument l'existence de l'idée générale même dans l'esprit, et, s'élevant au-dessus de l'imagination purement sensible, il reconnut là du moins une conception intellectuelle, acquise et formée par la pensée à la suite de la perception des objets concrets et individuels. Mais ce système est loin d'être l'expression complète de la vérité des choses; car, au lieu de réunir les deux opinions du réalisme et du nominalisme en admettant ce qu'il y avait de vrai dans toutes deux, il les exclut au fond également, et, en paraissant les embrasser sous une expression commune, il laisse échapper les véritables termes du problème.

En effet, à part les excès où se jetait l'imagination exaltée de quelques-uns de ses partisans, le réalisme avait à donner de fort bonnes raisons de ses principes : la permanence des genres et des espèces dans

la nature, ce caractère d'universalité et d'immutabilité par lequel ils s'élèvent évidemment au-dessus de l'existence variable, passagère de l'individu, et la dominent en constituant tout ce qu'il y a en elle de régulier et d'identique; la nécessité même des lois qui se trouvent ainsi imposées aux objets individuels, comme on le voit dans la géométrie, sont autant de vérités incontestables, et dont le conceptualisme ne pouvait en aucune façon rendre compte; car, ne s'appuyant que sur l'observation expérimentale des individus, il ne pouvait donner naissance qu'à des idées générales contingentes, arbitraires, sujettes enfin à toute l'impuissance, à tous les défauts que nous avons nous-même reprochés aux données exclusives de l'empirisme. Et, en supposant même que des lois permanentes, que des principes universels pussent être constatés expérimentalement dans l'ensemble des choses finies, ce système ne pouvait que les affirmer sans en rendre compte par l'existence de principes supérieurs et nécessaires.

D'autre part, le nominalisme pouvait demander à Abailard quelle conception il trouvait sous le nom général de couleur ou d'odeur; s'il pensait réellement qu'il y eût là une notion générale distincte pour l'esprit; et, de fait, il ne semble y avoir autre chose qu'un signe attaché par la conscience au souvenir conservé d'une certaine modification particulière plusieurs fois reproduite, de telle sorte qu'en vertu des lois de l'association des idées, quand le signe se représente, l'âme se replace dans le même état intérieur; c'est ainsi que le mot de couleur rappelle seulement à l'âme une impression spéciale, une

modification d'une nature distincte de toute autre, bien que susceptible de certaines variations pour le moment négligées. Or, je le répète, Abailard eût été fort embarrassé de trouver sous ce mot une conception réelle.

Je sais bien qu'Abailard, qui suivait la doctrine d'Aristote d'aussi près qu'on peut le faire quand on ne connaît de la métaphysique de ce grand philosophe que ce que sa logique en laisse entrevoir, distinguait différentes catégories de conceptions; il n'accordait pas aux données confuses que la sensibilité seule fournit, et qui se rapportent aux apparences accidentelles des choses, la même portée qu'à celles qui désignent les genres naturels sous lesquels se doivent ranger les êtres de l'univers; mais enfin son système avait le double tort de confondre ces notions d'ordre très-différent sous un nom commun, celui de conceptions de l'esprit; de plus, il lui était impossible de justifier la valeur objective des idées générales sous lesquelles l'observation nous fait ranger les substances naturelles.

Il laissait donc subsister la difficulté qui éternisa cette querelle, l'insuffisante analyse des caractères particuliers que présentent ces idées générales dont la valeur était mise en question. Par là il devait méconnaître ce qu'il y a de vrai au fond du nominalisme, à savoir que certaines idées générales ne sont en effet que des mots, que des signes attachés à des phénomènes internes, et nullement de réelles conceptions de l'esprit. Par là aussi il restait impuissant à préciser les conceptions pures de la raison qui doivent se rapporter à un objet plus réel, plus élevé que

tout ce que l'observation peut atteindre. Mais comment faire un reproche aux philosophes du moyen âge, de n'avoir pas fait complétement cette distinction, quand le plus grand disciple de Platon y avait chancelé! Aussi ne faisons-nous point un crime à Abailard de n'y avoir pas réussi, et ce que nous en avons dit va seulement à l'adresse de ceux qui, par une connaissance superficielle de la question, croiraient trouver dans ce système l'expression de la vérité, et s'étonneraient de voir la querelle du réalisme et du nominalisme persister cependant bien longtemps encore après lui. C'est que, dans chacun des deux partis, il y avait l'instinct d'une vérité profonde, que cette apparente transaction ne pouvait satisfaire, et que le manque de lumières suffisantes ne permettait pas encore de déterminer.

Le réalisme, surtout, dut réagir fortement contre cette doctrine; car, indépendamment des raisons d'orthodoxie qu'on put invoquer contre les tendances de son auteur, c'était le parti dont la valeur fondamentale se trouvait le plus fortement compromise. En effet, quant à ses prétentions sur ce qu'il y a de réel ou de chimérique dans les objets de nos idées, le nominalisme ne perdait rien à la conciliation que proposait Abailard : les choses individuelles restaient la seule réalité objective, l'observation des individus et de leurs qualités, le seul mode de connaissance; tandis que, de l'autre côté, toute l'importance des notions universelles se trouvait détruite, puisqu'on ne leur reconnaissait aucun principe supérieur dans la pensée, aucun objet distinct dans les choses; les notions les plus élevées, les plus nécessaires auxquelles l'es-

prit puisse s'élever, en prenant dans l'observation son unique point de départ, étant les conceptions purement abstraites et indéterminées d'être ou de matière en général, lesquelles n'ont évidemment de valeur, comme l'objet qu'elles désignent, qu'en tant qu'elles se déterminent dans des réalités particulières.

Les raisons indiquées plus haut militant donc fortement en sa faveur, le réalisme se maintint, et resta dominant dans les écoles. Toutefois des circonstances nouvelles y apportèrent quelques modifications heureuses : ainsi l'introduction en France des ouvrages d'Aristote et des commentaires arabes donna à l'analyse métaphysique une puissance, une rectitude jusque-là bien rare chez les docteurs scholastiques, en même temps qu'elle apportait un contre-poids nécessaire aux folles hypothèses d'un aveugle réalisme.

On vit en effet les docteurs du treizième siècle, et, au premier rang, saint Thomas, éclairés à la fois par l'étude la plus patiente qui ait peut-être jamais été faite de la métaphysique péripatéticienne, et par les lumières supérieures du dogme chrétien, auquel se rattachaient traditionnellement d'importantes doctrines platoniciennes, on vit ces docteurs s'élever au-dessus des ténèbres où semblaient s'agiter leurs devanciers, et d'où ils entrevoyaient à peine les hautes vérités dont on se rendait maintenant compte avec une puissance supérieure, dont on sondait les profondeurs les plus cachées. Alors se constitua une doctrine puissante et féconde, dont saint Thomas nous offre l'expression la plus complète et la plus pure ; doctrine dans laquelle on reconnut : que les objets et

les individus particuliers avaient une nature, une essence supérieure à la réalité contingente de leur existence actuelle, et marquée d'un caractère d'universalité, de nécessité absolue. Mais cette nature ou essence, expression d'une vérité éternelle, n'avait de réalité matérielle, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'en tant qu'elle se trouvait actuellement manifestée dans un objet contingent, dans une substance finie ; hors de là, elle n'avait de fondement réel, indestructible, nécessaire, que dans la pensée, et dans la pensée où réside éternellement le principe de tout objet possible, dans la pensée de Dieu. Ainsi, par une admirable fusion des doctrines de Platon et d'Aristote, en reconnaissant aux principes nécessaires de toute réalité contingente, une éternelle raison d'être dans cette pensée absolue où résident les vérités immuables, les lois intelligibles d'après lesquelles est créé l'univers, on n'accordait d'objectivité substantielle à ces principes généraux de toute essence, qu'en tant qu'ils se manifestent dans quelque objet particulier, dans quelque substance individuelle, ce qui mettait d'accord les exigences du sens commun et celles de la dialectique. Car il est bien évident que si nous concevons le carré, la sphère ou l'être raisonnable, d'une manière absolue, si l'idée que nous en avons, par ses caractères d'universalité, de nécessité, dépasse infiniment les données de l'expérience, et, ne pouvant en provenir uniquement, présuppose en conséquence la réalité de quelque principe de vérité supérieur aux objets finis, éternel et nécessaire comme la vérité qui, en ce moment, est conçue ; cependant, il n'existe point substantiellement d'objet qui soit le

carré absolu, la sphère éternelle, ou l'être raisonnable en soi. L'universel, comme objet de la pensée, n'existe donc que d'une manière potentielle; il n'a de réalité actuelle que dans la pensée qui le conçoit (et il y a une pensée qui le conçoit éternellement), puis dans l'objet contingent qui le contient en quelque manière et le manifeste dans le monde créé.

Voilà, sans doute, une doctrine parfaitement raisonnable, à la fois profonde et satisfaisante pour l'esprit. Mais la question tout entière se trouve-t-elle par là définitivement résolue? Nous ne le croyons pas, et les défauts de cette solution, analogues à ceux que nous avons trouvés dans la doctrine d'Abailard, quoique moins grands, consistent encore, selon nous, à laisser de côté les deux termes opposés du problème.

D'une part, en effet, la distinction des données sensibles ou empiriques, et des idées rationnelles ou nécessaires, n'était pas suffisamment établie, comme on devait, du reste, l'attendre de toute la scholastique, placée sous l'influence immédiate d'Aristote, le grand coupable dans cette confusion. Et cette insuffisance de l'analyse psychologique avait le grand défaut de ne pas mettre dans son vrai jour le principe étroit, mais incontestable, sur lequel reposait le nominalisme; car reconnaître nettement les caractères véritables des pures notions empiriques, c'était du même coup les renfermer dans leurs justes limites.

Toutes nos idées générales ont-elles, en effet, le privilége de dépasser la superficie expérimentale et contingente? On ne le détermina point avec assez d'exactitude. Sans doute on ne l'admettait pas pour les notions qui se rapportent aux qualités purement sen-

sibles, à de simples accidents : il ne s'agissait que des idées qui se rattachent à la catégorie de substance, ou qui désignent les choses elles-mêmes dans leur nature réelle, comme les idées d'homme, d'animal, etc.; mais ces idées elles-mêmes ont-elles toujours un degré égal de clarté, de précision, de nécessité? Ne sont-elles pas souvent le fruit d'une généralisation superficielle, ayant, par conséquent, leur fondement presque unique dans le souvenir d'impressions personnelles antérieurement éprouvées, comme il arrive de toute idée générale fondée sur des ressemblances purement sensibles de couleur, de grandeur? Déterminer ce point avec rigueur, c'était d'abord reconnaître toute la classe de notions générales relativement auxquelles on peut soutenir avec quelque raison qu'elles consistent en de simples signes attachés à des souvenirs, à des images, à des impressions purement internes. C'était, en outre, se donner quelque chance de trouver le fondement réel de l'individualité, dont il était impossible de rendre compte par la pure application des principes universels. On eût donc ainsi prévenu les difficultés que souleva le génie subtil de Scot sur le principe d'individuation, et les exagérations où tombèrent ses disciples, quand ils attribuèrent de nouveau des objets réels à toute conception générale indistinctement.

L'ancien réalisme revint en effet au jour, parce qu'on lui accordait trop peu ; car, considérer comme seulement possible en soi l'objet universel de toute idée nécessaire, n'attribuer à l'universel d'actualité que son existence dans la pensée, soit divine, soit humaine, ou dans les choses particulières qui en par-

ticipent, c'est méconnaître l'éternelle distinction, et, par conséquent, la réalité véritable des principes essentiels de l'être, ou le seul fondement possible de la nécessité des lois universelles.

Quand je conçois une essence nécessaire et universelle, je conçois quelque chose d'absolument vrai, éternellement conçu, dites-vous, par la pensée de Dieu. Soit. Mais si cette conception est éternellement vraie, elle a donc un objet réel auquel elle se rapporte? Si la pensée de Dieu, en concevant l'essence nécessaire du carré ou de la sphère, conçoit en cela quelque chose d'absolument vrai, quel est le fondement de cette vérité même? Un principe nécessaire de l'être, apparemment. Mais c'est précisément pour cela que Platon faisait, des idées éternelles de Dieu, une réalité objective éternelle et immuable dans sa pensée même, bien que l'on puisse discuter sur le mode d'existence qu'il accordait à ces objets. Entendons-le dans le sens le plus favorable, dans le sens qu'exige, du reste, l'égale nécessité de ces idées pour les essences spirituelles et pour les essences matérielles. Quand Platon disait que l'idée de la justice ou de la vertu existe éternellement, il ne voulait évidemment pas dire qu'elle eût un objet substantiel, comme on se le figure quand il s'agit des objets physiques, du type de la sphère ou de l'animal. Mais si ces idées n'étaient que de pures conceptions de Dieu, sans principe objectif réel, d'où vient qu'on les dirait absolument vraies? Si on les conçoit, si on les proclame telles, c'est qu'on les regarde comme se rapportant aux fondements nécessaires de l'être lui-même, et non pas seulement de l'être des choses contingen-

tes qui sont créées ensuite d'après ces idées, mais de l'être en général, du principe de tout être possible, de l'être absolu enfin! Quel est, en définitive, ce fondement objectif des idées mêmes de Dieu, c'est ce que nous déterminerons nous-même plus bas. Nous constatons ici que, dans sa métaphysique, saint Thomas ne l'avait pas reconnu (1), et que cette lacune, en ôtant au réalisme toute portée véritable, prêtait à un examen nouveau de la question tout entière.

C'est, sans doute, par un sentiment confus de cette vérité, que des discussions si ardentes, si générales furent soulevées contre la doctrine de saint Thomas par Duns Scot; car, d'un côté, ce philosophe pénétrant reprit la thèse de la réalité objective de l'Universel, indépendamment de tout objet contingent, et en même temps il agita de nouveau le problème du principe d'existence de l'objet individuel, principe que, dans le langage barbare du temps, il nomma l'*hæccéité*, mais dont il revendiqua la réalité propre avec un sentiment de la vie individuelle souvent supérieur aux tendances purement abstraites et logiques de ce temps.

Par là, je ne crains pas de le dire, bien qu'il parût embrouiller de nouveau une question que la solution précédente avait simplifiée en apparence, il lui rendait toute sa profondeur et toute sa portée, en ressaisissant les deux termes opposés qu'elle avait laissés

(1) Saint Thomas semble ne le reconnaître que pour un seul principe, celui du bien, fondement de toutes les lois morales, tandis que, chose étrange! le réaliste Scot fait de la volonté divine l'unique source de ces lois, opinion professée aussi par le nominaliste Occam. Tant on se rendait peu compte alors de l'enchaînement des vérités métaphysiques.

échapper également, à savoir, d'une part, le principe contingent de la réalité individuelle, qu'on ne saurait confondre avec la notion générale et immuable, et, de l'autre côté, le fondement nécessaire des principes universels de l'attribution, qu'on eut seulement le tort de restituer également à toute la série des conceptions particulières.

Malgré les efforts métaphysiques de saint Thomas, on vit donc après lui le réalisme objectif reprendre tout son empire; et nous reconnaîtrons volontiers que cette domination fut telle qu'une forte réaction devint imminente, et d'ailleurs nécessaire au progrès de l'esprit humain.

Celui-ci se trouvait en effet alors complétement entravé dans sa marche : Raymond Lulle l'avait emprisonné dans son grand art, et, avec les principes alors admis, il n'y avait plus moyen de sortir de cette impasse. Car, si vous partez de ce point que toutes nos idées générales correspondent à des objets réels et les représentent exactement, ces idées elles-mêmes seront évidemment immuables comme leur objet ; il est donc inutile d'essayer de les travailler, de les modifier en rien : elles sont l'expression complète de la réalité, et le savant sera, par conséquent, celui qui saura les combiner de toute manière, tirer des plus générales, par une déduction régulière, les conséquences qui s'y trouvent renfermées; le disciple de Lulle, enfin, qui, fermant les yeux sur la nature, apprend dans son vocabulaire, comme dit Descartes, à parler sans jugement de ce qu'il ignore.

Nous devons donc rendre grâces à Occam d'avoir renversé ces barrières, et ouvert une route nouvelle

à l'intelligence par l'observation directe des objets naturels, depuis si longtemps négligés. C'est en effet le nominalisme qui, en rendant à la pensée le pouvoir de former elle-même, par l'étude approfondie de la réalité des choses, les notions générales sous lesquelles elle range les objets concrets, remit en honneur l'expérience et l'analyse de l'univers où nous vivons, et il est évident que la méthode de Bacon repose tout entière sur cette conviction, que les notions générales qui existent à un moment donné dans l'intelligence n'ont rien d'immuable ni d'absolu. Résultat transitoire de la connaissance acquise des objets qui nous entourent par l'analyse incomplète qui en a été faite, ces notions sont susceptibles de se modifier, de se transformer par une étude plus approfondie de la nature et des lois constitutives des choses, et c'est en s'appuyant sur l'observation des objets particuliers qu'on peut s'élever graduellement à la formation d'idées générales exemptes d'arbitraire, et correspondantes aux propriétés réelles des choses, non à des objets de pure imagination.

Il y avait, sans doute, beaucoup d'exagération dans cette tendance exclusivement suivie, et, en s'y renfermant, l'Angleterre ne tarda pas à tomber en philosophie dans le sensualisme de Locke ; mais l'impulsion était excellente, elle était nécessaire, et, de plus, dans ce progrès général de l'esprit humain, auquel les nations et les écoles différentes concourent solidairement, à côté de Bacon naissait Descartes, qui, par la profondeur de ses principes, par sa théorie simple et vraie des idées innées, assurait à la raison métaphysique le maintien de ses principes les plus

élevés, de ces conceptions essentielles par où elle atteint immédiatement les fondements mêmes de l'être.

Il est temps de mettre fin à cet aperçu historique, qui toutefois n'aura pas été sans utilité, je l'espère du moins, pour la solution générale du problème qui nous occupe. Car, pour résumer les pages précédentes, on doit voir que le nominalisme, d'une part, ainsi que la théorie des idées intermédiaires entre l'objet extérieur et l'esprit, est l'expression d'une série de faits internes très-importants, à savoir, des impressions intérieures que l'âme éprouve par l'action des objets du dehors, impression toute personnelle, et qui, transformée en idée par la conscience, c'est-à-dire reconnue, distinguée et attachée à un signe nominal, ne dépasse cependant point les bornes de notre sphère purement interne, et ne peut réellement rien contenir d'intelligible et d'objectivement instructif.

Si donc le nominalisme nie que l'idée générale soit quelque chose de réel, même dans l'intelligence, si, de la théorie des idées intermédiaires, sort invinciblement le scepticisme, c'est qu'en effet il n'y a rien dans l'impression sensible et passive qui puisse nous fournir une connaissance réelle et directe de l'objet extérieur, et qu'il y a une partie de nos idées générales qui désignent ou simplement ces impressions elles-mêmes, ou les objets extérieurs considérés et classés sous le seul point de vue de ces impressions.

Mais des conceptions d'un autre ordre se rencontrent dans notre intelligence. Bien qu'elles désignent encore certaines classes particulières d'objets ou de phénomènes, ces idées, vraiment scientifiques, sont marquées d'un caractère d'objectivité, de nécessité,

d'universalité, qui les rend étrangères à toute impression empirique et personnelle, et qui en fait une véritable connaissance. Telles sont les idées des objets géométriques. De telles idées, ne pouvant être considérées comme l'expression et le résultat de simples faits internes, ne pouvant être rapportées non plus uniquement au mode d'existence actuel des objets finis et contingents soumis à l'expérience, puisqu'elles expriment l'essence de ces objets sous une forme d'universalité, de perfection, de nécessité, qui les dépasse infiniment, ces idées ont donc leur fondement objectif dans un principe de réalité supérieur à la réalité contingente.

Mais quel est ce principe objectif? Est-ce un objet particulier, correspondant à chacune de ces idées, le cercle absolu, la sphère en soi? Une telle hypothèse est puérile et injustifiable. Que voulons-nous dire, quand nous affirmons telle propriété comme constitutive de l'essence absolue du cercle ou du carré? Nous voulons dire que c'est là une loi nécessaire qui s'impose universellement à toute figure de ce genre, actuelle ou possible. Et cette loi, quel est son principe? La géométrie nous le montre : c'est la conception pure de l'espace, d'où se tire par une déduction rigoureuse la connaissance des lois que doit subir nécessairement toute figure étendue particulière. Tout objet étendu se trouve en effet soumis aux lois de l'espace, et ces lois, qui déterminent l'essence intelligible et nécessaire des corps, s'y révèlent en même temps et s'y manifestent ; car, indépendamment de ces corps, elles ont leur principe dans l'espace pur absolument conçu, mais elles n'y existent

qu'implicitement, en puissance et non en acte.

Ainsi toutes les vérités scientifiques auxquelles nous peuvent conduire les sciences physiques et naturelles en reconnaissant des lois nécessaires à l'essence et aux rapports des objets matériels, dépassent les limites de l'expérience en tant qu'elles atteignent les conditions absolues qui s'imposent à l'existence de toute chose créée. Mais ces lois particulières n'ont de réalité actuelle que relativement aux choses contingentes qui les manifestent en les subissant, et qui n'en découvrent à notre esprit qu'une partie infiniment petite, car il n'existe actuellement qu'une infiniment petite partie des êtres possibles.

Cependant il faut que ces lois aient un principe réel, éternellement actuel : c'est l'essence même de l'Être absolu, non pas seulement sa pensée, mais les principes mêmes de sa nature, fondement de toute essence finie, comme son acte intelligent et libre sera le principe de telle ou telle existence particulière.

En cela donc nous différons d'Aristote et de saint Thomas, car nous croyons qu'on doit trouver dans l'essence absolue de l'Être, et non pas seulement dans son intelligence, le fondement réel de toutes les lois que la raison reconnaît dans la nature des choses : ainsi, que toute loi géométrique ait son fondement réel dans le principe de l'espace absolu; toute loi de causalité, dans la causalité infinie; toute loi logique, dans la pensée divine essentiellement considérée; cela nous paraît nécessaire et suffisant.

Mais des difficultés particulières se présentent dans la détermination de ces principes absolus, et exigent un examen spécial.

## CHAPITRE IV.

### Principes nécessaires de l'Essence absolue.

Avant d'aborder la question qui doit nous occuper dans ce chapitre, il nous en faut d'abord déterminer clairement le but et l'importance, afin de nous assurer qu'elle ne sortira pas un moment des bornes strictes que nous assigne l'objet suprême de nos recherches, la théorie de la certitude.

Les différentes séries d'idées générales intelligibles, qui sont pour nous l'expression scientifique de l'essence réelle des êtres finis, n'ont, avons-nous dit, d'autre objet propre que la nécessité même des lois ou conditions d'existence auxquelles ces êtres, soit actuels, soit simplement possibles, sont conçus comme inévitablement soumis, par la nature même de cette source immuable et éternelle de toute réalité, que la raison reconnaît sous l'apparence multiple et variable du monde contingent. La certitude de ces idées, et, par conséquent, la vraie portée objective des sciences qu'elles servent à constituer, n'aura donc de base solide qu'autant que nous aurons reconnu la raison dernière de ces lois dans le principe même d'où elles découlent. Car si, comme les analyses précédentes nous l'ont fait voir, toutes les vérités géométriques, par exemple, reposent sur la conception supérieure de l'espace pur, et toute la théorie même de la certi-

tude et de la connaissance, sur le principe de la pensée absolue; bien que nous ayons démontré *à priori* que ces idées ne pouvaient être supposées sans fondement objectif, il est cependant nécessaire de determiner rigoureusement la nature de cet objet, sous peine de ne laisser pour base à toute la connaissance rationnelle des objets contingents qu'une hypothèse logique, sans objet propre ou dont la réalité soit independante de celle des objets contingents eux-mêmes.

On voit donc quelle est l'importance de ce problème, avant la solution duquel on peut dire que rien n'est définitivement établi, ni pour la doctrine métaphysique générale, ni spécialement dans la question de la certitude.

Si, en effet, il est vrai de dire que ces idées particulières de la raison, les lois logiques ou géométriques, par exemple, n'ont d'objet actuel qui leur corresponde qu'autant qu'il existe des êtres finis et contingents auxquels s'appliquent ces lois; si cela n'ôte rien ni à la valeur éternelle de ces lois, ni à la pure contingence des êtres qui les subissent, parce que, ces êtres étant supposés anéantis, la loi se replierait, pour ainsi dire, dans le principe absolu d'où elle émane, dans le principe éternel de la pensée ou de l'espace, toute prête à en sortir de nouveau pour s'imposer à toute réalité étendue, à tout être pensant que produirait la cause infinie; tout cela n'est vrai, cependant, qu'autant que le principe absolu de la pensée, comme celui de l'espace, a en lui-même une réalité indépendante de celle des objets finis; qu'autant qu'il exprime un élément fondamen-

tal, irréductible de l'essence absolue elle-même ; car si cela n'était pas, si, abstraction faite des êtres contingents, l'espace ou la pensée n'avait aucune valeur, aucune réalité dans l'être absolu, il en résulterait de deux choses l'une, ou bien que cet être serait absolument inconcevable pour la pensée humaine, et disons mieux, puisque la portée légitime de cette pensée est établie, absolument privé de toute réalité, de toute perfection ; ou que ces perfections, cette réalité même, il ne les possède qu'en tant qu'il existe des objets particuliers et finis pour les manifester en les faisant passer à l'acte.

Ce problème est multiple, et, pour le résoudre complétement, il faut se rendre compte, d'abord, des caractères véritables des conceptions absolues d'espace, de pensée, de cause, de substance, etc.; puis de l'idée que nous devons nous faire de l'Être absolu, pour que cette idée soit bien conforme à la réalité suprême qu'elle suppose ; enfin, des rapports qui relient l'un à l'autre cet être et le monde contingent, de manière à rendre compte des notions qui se trouvent dans la pensée relativement à tous deux, et du mode de réalité qu'elle reconnaît à chacun.

Le premier point, nous l'avons traité précédemment (1) ; là, nous avons fait voir que la conception absolue de cause, par exemple, n'est point celle d'une cause seulement relative aux êtres finis, ce qui est contradictoire dans les termes, mais bien d'un être infini absolument cause de soi ; et nous avons montré également que, cette conception absolue étant posée, elle se suffit à elle-même et n'impli-

(1) Liv. II, ch. v, *De la synthèse.*

que rien autre chose, de même que dans l'immensité absolue il ne saurait y avoir la moindre nécessité de concevoir aucune détermination particulière, il y a même contradiction à supposer qu'une telle détermination se produise plutôt qu'une autre, si l'on ne tient compte que du principe unique de l'immensité.

La question des rapports de l'Être infini et des êtres finis, qui se rattache étroitement à ces dernières considérations, sera traitée dans le chapitre suivant.

Nous allons donc examiner ici de quelle façon nous devons concevoir l'essence absolue, c'est-à-dire, puisque nous avons montré l'impossibilité où nous sommes de douter de la valeur de nos propres conceptions, à quelles conditions l'Être absolu possède une réalité vraiment fondamentale et indépendante.

Selon nous, ce problème, qui est l'expression la plus haute de la querelle du réalisme, et qui, comme on le verra, la dépasse de beaucoup, doit se résoudre par la réalité actuelle, nécessaire, éternelle indépendamment de toute réalité contingente et finie, de principes essentiels distincts dans l'Être infini lui-même; principes irréductibles l'un à l'autre, concevables par soi, réalisation immuable de toutes les perfections divines comme des principes fondamentaux de toute existence possible, à savoir : l'immensité, l'éternité, la pensée, la cause, le bien, etc.; éléments constituants de l'essence absolue, intimement liés l'un à l'autre sans pouvoir être confondus, objets éternellement distincts de toute pensée, bien qu'ils aient, en quelque façon, leur raison d'être l'un dans l'autre, ce qui constitue précisément l'unité, la beauté suprême de l'essence infinie.

Nous n'ignorons pas les difficultés, les objections que peut soulever cette doctrine ; c'est à les résoudre que nous allons employer ce chapitre, de manière à rendre aussi complète, aussi claire que possible l'idée que nous devons nous faire de cet Etre infini, dans lequel et par lequel nous concevons nécessairement tous les autres.

Ces difficultés, d'ailleurs, sont de deux sortes : les unes spéciales, c'est-à-dire, propres à quelques-unes des notions, à quelques-uns des attributs que nous venons de signaler ; les autres portent sur l'ensemble même de cette doctrine, sur les conséquences qui en résultent pour la nature essentielle de l'Etre infini.

Les premières de ces difficultés se trouvent implicitement résolues dans le livre précédent, où nous avons montré quels sont les caractères véritables des conceptions absolues de la raison. Si, en effet, l'on attaque la réalité du principe absolu de l'espace, conçu comme élément de l'essence divine indépendamment de toute étendue finie, si l'on nous reproche d'introduire par là dans l'être infini des distinctions de parties, de positions, de grandeur, etc., qui évidemment ne sauraient s'y trouver, c'est qu'on ne se rend pas bien compte de ce qu'est en elle-même, non pas cette notion générale de l'étendue où l'imagination conserve la trace de toutes les déterminations particulières saisies par l'expérience dans le monde matériel, mais cette conception absolue du principe de l'espace pur où il est radicalement impossible de distinguer une partie d'une autre, où chaque partie, d'ailleurs, s'il était possible d'en considérer quel-

qu'une séparément, contiendrait une infinité d'autres parties dans lesquelles l'infinité se trouverait également, ce qui rend impossible de regarder l'une comme plus grande que l'autre, aussi bien que de dire c'est telle portion de l'espace plutôt que telle autre portion, là où aucune réalité matérielle ne peut servir de point de départ et de mesure. Or, cette conception pure de l'immensité divine, de ce point indivisible qui est partout, de ce principe de l'espace qui se trouve identiquement le même, aussi infini dans ses parties infiniment divisibles, aussi nécessaire dans son essence absolue, soit qu'on embrasse par la pensée toute la sphère céleste, soit que l'on considère seulement le globe de l'œil d'un insecte; cette conception indestructible et inépuisable qui se trouve au fond de toute idée de l'étendue déterminée, en est infiniment distincte; et, s'il nous est impossible de l'embrasser, de la comprendre tout entière, nous n'en avons pas moins une intuition très-réelle, car c'est là le fond sur lequel repose nécessairement la notion de toute grandeur particulière.

Il en est de même du principe absolu du temps, ou de l'éternité, dont la conception ne désigne pas une somme indéfinie de durées distinctes et successives, mais bien la permanence toujours identique de l'être parfait et immuable, où aucun moment ne saurait être distingué d'aucun autre; un instant indivisible qui est toujours, *punctum stans*, comme disaient les scholastiques.

Mais ici la difficulté revêt une forme générale; car on nous demandera si, dans l'Être infini, subsiste cependant cette multiplicité essentielle qu'implique

toute conception de la raison, ce rapport de deux termes distincts, opposés et unis à la fois par le lien qui est conçu entre eux, et qui les constitue en les rattachant l'un à l'autre. Lorsque nous concevons le temps, par exemple, nous avons apparemment l'idée d'une durée qui s'écoule entre deux termes extrêmes, entre le principe et la fin; l'instant présent est le passage de ce qui était à ce qui va être, et cela ne souffre aucune difficulté quand on applique cette conception aux êtres finis, où le commencement et la fin, le passé et l'avenir sont réels et différents l'un de l'autre. Mais si vous transportez, nous dit-on, cette conception à l'être absolu, d'où la raison même vous ordonne de bannir toute idée de commencement et de fin réelle, où l'immutabilité absolue de l'existence rend indiscernable le moment présent de celui qui a été, de celui qui va être, la conception du temps peut-elle s'appliquer à un tel être autrement que d'une manière purement négative, en ce sens qu'elle y perd toute valeur, toute signification véritable?

De la conception de l'espace, il en est évidemment de même. Mais la conception de cause, par exemple, mettra dans un plus grand jour encore cette objection.

Il faut une cause à toute chose qui est. Voilà un principe de la raison. Ce principe vient, disons-nous, de ce que notre pensée conçoit la cause absolue, c'est-à-dire l'être qui n'est pas seulement la cause des réalités contingentes, manifestation toujours imparfaite et presque accidentelle de sa causalité propre, mais qui est la cause de soi. Eh bien, quand nous appliquons aux choses finies une telle conception, il

est fort clair pour l'esprit que la cause, distincte de l'effet, antérieure à lui, le produise et le fasse commencer d'être. Mais, dans l'essence absolue, où nécessairement la cause et l'effet sont identiques, où la cause, par conséquent, ne peut préexister à l'effet, ni l'effet succéder à la cause qui n'existe pas si lui-même n'est pas encore, quelle est la valeur d'une telle conception? A-t-elle une autre portée que de se détruire elle-même en se niant, sous cette forme : l'Être absolu n'a point de cause?

Voilà dans toute sa force, à ce qu'il nous semble, dans tout son prestige, l'expression de ce système, qui consiste, comme on voit, à ne considérer les conceptions les plus hautes de la raison que comme applicables aux choses finies, et comme absolument dénuées de tout sens quand il s'agit de pénétrer dans l'essence de l'être infini lui-même. Les conséquences de cette doctrine sont graves, elles sont nombreuses, et, pour les exprimer en un mot, elles vont à nous mettre dans l'impossibilité radicale de rien concevoir, de rien affirmer de l'essence infinie considérée en elle-même et abstraction faite de ses rapports avec les êtres contingents.

On ne doit donc pas s'étonner que nous examinions avec le plus grand soin ce problème évidemment décisif dans la question de la portée légitime de la pensée humaine.

Eh bien, d'abord, pour en revenir aux conceptions citées plus haut, est-il vrai que dans cette idée d'un être immuable qui ne commence ni ne finit, où aucun moment ne peut être distingué d'aucun autre, toute conception du temps soit anéantie, ou seulement la

notion de durée successive et mesurable telle qu'on l'applique à la vie contingente des choses qui passent, des êtres qui naissent et qui meurent? Selon nous, si l'on interroge sincèrement l'intuition naturelle que la pensée a d'un tel être, il est évident que, quand elle nie de lui toute durée fragmentaire et discernable, quand elle le proclame éternel, elle ne rejette pas par là la conception la plus élevée, la plus pure de ce qu'elle nomme le temps, elle en rejette seulement les limites, les déterminations particulières et contingentes, elle en conserve le fonds intime; et, arrivée à cette hauteur, où passé, présent, avenir cessent d'être séparés l'un de l'autre par aucun changement, où les deux termes de toute durée limitée, le principe et la fin, s'évanouissent ou se confondent, la pensée n'en conçoit pas moins l'être absolu sous le même point de vue qu'elle appliquait tout à l'heure aux choses finies, elle n'en affirme pas moins en lui la réalité éminente de ce qu'il y a de positif dans le principe du temps; car le temps est pour elle une des conditions essentielles de l'être, et, ou bien elle ne peut avoir aucune conception, quelle qu'elle soit, de l'être absolu, ou bien elle le conçoit nécessairement sous la raison du temps. Seulement, quand elle se trouve face à face avec cette existence dégagée de toutes les déterminations particulières qui rendent la durée saisissable en la limitant, l'immensité d'un tel objet écrase la pensée humaine, et, après avoir entrevu, elle retombe éblouie sur elle-même, dans l'impuissance de comprendre ce qui est infini et de pénétrer ce qui n'a pas de fond. Mais enfin, ce qui est important, c'est qu'il y a identité parfaite entre le

point de vue sous lequel notre pensée entrevoit l'Être immuable et celui sous lequel elle connaît les choses qui durent; et cela est tout simple, car elle ne connaît ce qui passe que dans et par ce qui ne passe point, et si elle est capable d'entendre clairement ce que sont les durées contingentes, de les comparer, de les mesurer l'une à l'autre, c'est qu'il y a en elle une intuition imparfaite, mais suffisante, de ce qu'est en soi ce principe absolu de l'Être, cette condition nécessaire de toute réalité que nous appelons le temps.

La conception de l'espace est trop analogue à celle du temps pour qu'il soit nécessaire d'y beaucoup insister. Là aussi la pensée humaine, abîmée dans la conception d'une immensité sans bornes, où nulle détermination ne peut plus la fixer et la soutenir, se figurant tantôt tout l'espace actuel concentré en un point indivisible par l'identité absolue de ses parties devenues indiscernables l'une de l'autre, tantôt ce point unique se développant en une immensité réelle où la distinction d'une infinité de parties, de positions et de grandeurs peut être rendue possible, la pensée humaine recule effrayée devant l'idée de cette solitude féconde, de cette unité rigoureusement indivisible où pourtant est contenu le principe de la plus inépuisable multiplicité. Mais, encore une fois, si elle ne peut embrasser cette immensité qu'elle entrevoit, notre pensée ne la croit pas nulle ni chimérique pour cela; et, sans s'étonner d'une impuissance que sa nature bornée rend inévitable à ses propres yeux, elle reconnaît dans cet objet insaisissable pour elle le fonds nécessaire de toute étendue limitée et contin-

gente, une des conditions essentielles encore, sans lesquelles il lui est absolument impossible de concevoir aucun être, à commencer par l'Être absolu lui-même, à l'idée duquel se rattachent nécessairement ces principes fondamentaux de toute réalité.

Arrivons maintenant à l'idée de cause, qu'il n'est pas moins nécessaire de conserver dans la conception de l'essence absolue, sous peine de n'en plus rien pouvoir entendre ni affirmer.

La pensée ne peut admettre, en effet, que rien de ce qui existe, existe sans cause, et c'est sur ce principe même qu'on élève la preuve logique de l'existence d'un Dieu, cause du monde. Mais cet être a-t-il lui-même une cause, ou n'en a-t-il point? A-t-il en lui sa propre cause? Qu'il ait une autre cause que lui-même, c'est ce qu'on ne saurait supposer sans lui retirer le privilége qui en fait la cause suprême de toute réalité; de plus on n'arriverait ainsi qu'à reculer la difficulté, qui se reporterait tout entière sur la dernière cause. Mais, d'un autre côté, dire que cet être est sa propre cause, n'est-ce pas tout simplement entendre qu'il n'a point de cause du tout, puisqu'il n'en saurait avoir ni hors de lui, ni en lui, l'hypothèse d'un être qui se produirait lui-même étant absurde et contradictoire? Voilà donc la conception de cause qui semble expulsée de l'idée de l'Être infini, comme on faisait celles du temps et de l'espace. Cependant, si je me borne à dire que cet être existe, sans reconnaître aucune cause à son existence, mon intelligence pourra-t-elle se déclarer plus satisfaite que si l'on affirmait simplement l'existence du monde, en ne lui assignant aucune cause réelle? Non, à coup

sûr, et, de quelque manière que cette affirmation doive s'expliquer pour moi plus tard, je suis obligé de déclarer que, si cet être absolu existe sans cause plus élevée qui le fasse être, c'est qu'il existe par soi, c'est que la cause de son existence est en lui-même ou dans sa propre nature. Que si, par là, je veux dire qu'à un moment donné il ait commencé à se produire lui-même et à se donner naissance, lui qui n'était pas au moment précédent, je dis une chose absurde et contradictoire sans aucun doute; mais pourquoi? Parce que j'introduis dans la notion de l'Être absolu ce qui ne convient qu'aux objets contingents, l'idée d'un commencement, d'un effet qui n'était pas tout à l'heure, et qui naît par l'action d'une cause dont la réalité est indépendante de celle de l'effet; tandis que dans cet Être où l'on suppose l'identité de l'effet et de la cause, on suppose de plus l'absence de tout commencement; ce qui reste, il est vrai, incompréhensible pour la pensée humaine, supérieur à cette intelligence finie qui ne peut comprendre que le fini; mais ce qui, du moins, ne tombe point sous le reproche de contradiction réelle.

Or, cette incompréhensibilité, la pensée humaine encore un coup s'y résigne parfaitement, car elle en conçoit la raison inévitable. Il n'y a qu'une intelligence de seize ans, ou un disciple aveugle du dix-huitième siècle, qui puisse s'attendre à voir toutes les barrières de l'intelligible s'abaisser sous ses pas, et ici il est évident, selon nous, qu'il faut ou refuser à l'intelligence humaine toute possibilité de parler du principe absolu des choses ou reconnaître qu'elle en dira nécessairement ce que nous en avons dit.

Est-ce une faiblesse en elle que de transporter ainsi à l'Être infini l'idée de cause, valable seulement pour les objets créés, ou bien est-ce l'intuition incomplète, écrasante, en quelque sorte, mais pourtant légitime, d'un des fondements réels de l'essence absolue, d'une des conditions positives de l'existence de ce principe dernier, qui tient sa réalité suprême de ce qu'il se fait être ainsi de toute éternité? Si, d'abord, les conceptions de la raison que nous venons de citer n'ont point de valeur pour la connaissance de l'essence absolue, il faut confesser qu'aucune d'elles n'en peut avoir davantage; que l'Être infini, par exemple, n'est pas un être intelligent, ou que si la pensée est en lui, elle n'a pas plus de rapport avec la pensée humaine, selon l'expression de Spinoza, que le Chien, constellation céleste, n'en a avec le chien, animal aboyant.

Les mêmes difficultés, la même incompréhensibilité se présenteront en effet. La pensée de Dieu, d'abord, ne peut avoir pour unique fondement la connaissance des choses finies, multiples, contingentes et imparfaites; car alors ce ne serait pas une pensée réellement infinie et absolue, pas plus que la cause absolue et infinie ne peut consister dans la production d'une série indéfinie d'objets limités et passagers, pas plus que l'immensité ne peut se confondre avec une suite d'étendues, l'éternité avec une succession de durées distinctes.

La pensée absolue ne peut donc avoir d'autre objet propre que l'essence absolue elle-même. Mais si l'Être absolu se pense lui-même, c'est introduire en lui un principe de multiplicité d'abord, d'incompré-

hensibilité ensuite. Y a-t-il en effet distinction entre le sujet et l'objet de cette pensée? L'objet a-t-il une réalité antérieure à la connaissance qu'en a le sujet pensant? Cela semble nécessaire et pourtant impossible, car Dieu se connaît sans doute de toute éternité. De plus, si la certitude absolue de cette pensée suprême consiste précisément en ce que Dieu se faisant être éternellement lui-même tout ce qu'il est, se connaît par là pleinement dans les dernières profondeurs de son essence; comme cette certitude repose, par conséquent, sur ce qu'il réalise sciemment ses propres perfections, voilà la pensée qui semble à son tour devenir antérieure à l'être. Disons qu'il n'y a ni antériorité ni postériorité réelle, mais connexion intime et dépendance réciproque, dont nous entrevoyons le lien sans pouvoir pleinement le saisir; mais enfin, ces considérations suffisent pour démontrer que nous ne pouvons pas à plus juste titre concevoir en Dieu même le principe de la pensée que celui du temps, de l'espace ou de la cause.

Mais en pourrons-nous au moins concevoir et affirmer ceci ; il *est*, et il est *un*, *absolu?* Pas davantage, ce nous semble, si l'on croit devoir rejeter les conceptions précédentes : car celles que nous allons examiner nous présentent les mêmes caractères, les mêmes difficultés.

Quand je parle d'*un être*, en effet, quand je dis qu'*il est*, j'entends apparemment qu'il existe d'une certaine manière, sous de certaines conditions, qu'il a une certaine nature, Si, de l'idée de l'être, je dois retrancher cela, cette idée ne sera plus rien pour mon esprit, et si je parle d'un être dont je ne con-

naisse en aucune façon ni la nature, ni les conditions d'existence, je ne puis pas même affirmer qu'*il* soit, car que veut dire pour moi *il?* qu'est-ce que cet être? et quel est son mode d'existence? Tout être est ce qu'il est; et si, par le privilége de sa nature infinie, il n'est pas seulement telle chose, s'il est *celui qui est*, c'est-à-dire la réalisation éminente du principe absolu de tout être, j'en saurai cela du moins, j'en affirmerai cette conception, quoiqu'il me soit impossible de l'embrasser tout entière; j'entreverrai en un mot l'Être infini sous ce même angle dans lequel je saisis tout être particulier, mais, en s'y appliquant, ma pensée s'arrêtera impuissante devant un abime semblable à ceux que nous avons signalés plus haut; et ou bien il faut se résigner à considérer toutes ces conceptions comme nous donnant une connaissance valable, quoique imparfaite, de l'essence infinie, ou bien il faut convenir que nous ne pouvons même pas dire de Dieu qu'il est.

Même chose pour la conception de l'unité, pour celle de l'absolu. Car si la conception de l'unité est positive (et comment ne le serait-elle pas, elle qui sert de fondement à toute connaissance), elle veut dire non pas l'absence de toute multiplicité, car ce n'est plus alors que la notion purement négative de simplicité, mais bien l'entière et indivisible connexion des éléments essentiels de l'être; ce qui se rapporte précisément à ce que nous soutenons. De même, la conception d'absolu ne veut pas dire seulement ce qui est opposé à l'existence relative, mais ce qui a en soi la dernière raison de sa réalité, ce qui n'a besoin que de soi pour être ce qu'il est, et se

suffit pour exister et pour être conçu indépendamment de tout autre objet.

Réduire ces différentes conceptions à une valeur purement négative quand il s'agit de les appliquer à la connaissance de l'essence suprême, c'est retomber dans la doctrine si souvent réfutée qui fait de l'idée de l'infini une pure négation de celle du fini ; et si nous avons montré que le fini, le relatif, le multiple n'étaient connus au contraire qu'à la lumière des conceptions supérieures d'absolu, d'unité, d'infini, dont nous croyons avoir mis hors de doute la valeur positive au moins comme principe de la connaissance des objets contingents, il faut avouer aussi que ces conceptions n'ont d'objet propre et de fondement réel que quand on les applique à cette essence absolue, une et infinie qu'on nous conteste de pouvoir connaître. Et comme, d'autre part, ces conceptions impliquent les mêmes difficultés que nous avons eues à résoudre relativement aux idées de temps, de pensée, de cause, il faut ou les accepter toutes selon notre doctrine, qui concilie à la fois, ce nous semble, la connaissance légitime que nous pouvons avoir et l'incompréhensibilité inévitable pour nous de l'essence divine, ou bien il faut renoncer franchement à rien dire de cette réalité souveraine, à dire même qu'elle est, qu'elle est une ou absolue.

Et, pour qu'on ne nous accuse pas de soulever sur ces notions, si simples en apparence, des difficultés imaginaires, voyons comment en parle Plotin. Ce philosophe, on le sait, pour arrêter les progrès de la doctrine chrétienne, essaya de rendre une vie nouvelle aux éléments de la pensée antique réunis et

concentrés dans ses mains; il entreprit donc de construire l'édifice métaphysique le plus complet, le plus fondamental qui fut jamais conçu, et, cherchant à poser les fondements derniers du principe des choses, au-dessous du Dieu de Platon, dont l'action providentielle implique les conditions contingentes de la durée, au-dessous du Dieu d'Aristote, qui, se pensant lui-même, est trop multiple et trop déterminé encore, il plaça l'unité absolue des Éléates. Mais quoi? va-t-il dire que cette unité est? que ce principe est un? qu'on l'écoute lui-même (1):

« Les choses produites ayant une nature (car on ne peut concevoir autrement ce qui est produit par le premier principe), et n'ayant pas seulement telle nature particulière, mais réalisant dans leur ensemble toutes les natures ou espèces d'êtres, de telle sorte qu'il n'en reste absolument aucune qui ne se trouve dans l'univers, il est impossible que le premier principe soit d'une certaine nature; et, n'étant d'aucune nature, il ne saurait être une substance; car une substance a nécessairement une essence déterminée. Or le principe absolu ne saurait être déterminé en rien, car alors il ne serait plus le principe universel, il serait seulement ce qu'on dirait qu'il est. Si donc tout est dans ce qu'il a produit, laquelle de ces choses produites prendra-t-on pour ce principe? N'étant aucune de ces choses, il ne peut être qu'au-dessus d'elles; et comme ces choses sont tous les êtres, ou tout ce qui est, il est donc au-dessus de l'être. Car ce qui est au-dessus de l'être, on ne le confond pas avec l'être, puisqu'on ne dit pas ce que

(1) *Cinquième Ennéade*, liv. V, c. VI.

c'est; on ne lui donne pas de nom positif, on en dit seulement : Il n'est pas cela. Par là, sans doute, on ne le comprend en rien, car il serait ridicule de vouloir embrasser cette nature infinie, et, quand on le tente, on s'en éloigne par là d'autant, on perd même toute voie qui puisse y conduire. Mais comme celui qui veut saisir la nature intelligible doit repousser toute image sensible pour contempler ce qui est au-dessus, de même, pour s'élever à la contemplation de ce qui est au-dessus de l'intelligible, il faut rejeter tout élément intelligible, et alors on le contemplera, sachant seulement qu'il est, mais renonçant absolument à savoir ce qu'il est. Et au lieu de *ce qu'il est*, je devrais dire *ce qu'il n'est pas ;* car l'un ne peut être telle ou telle chose, lui qui n'est pas même quelque chose. Et quand, dans nos efforts pareils aux douleurs de l'enfantement, ne sachant comment en parler, voulant exprimer ce qui est ineffable, nous l'appelons ici l'Un, n'oublions pas que ce nom ne vaut que par opposition à la pluralité des choses. Car, si l'on prend comme positif et le nom et l'objet qu'il désigne, on y trouvera une obscurité plus grande que dans l'absence même de tout nom. Celui-ci n'a d'autre valeur en effet que de nous faire commencer nos recherches par ce qui exprime le mieux la simplicité absolue, afin que nous en venions ensuite à nier ce nom même comme ayant été seulement le meilleur possible pour celui qui l'employait, et n'étant nullement digne d'exprimer cette ineffable nature qu'aucun mot ne saurait nous faire entendre, que l'intuition seule peut atteindre en quelque façon. »

Nous n'avons donc rien exagéré en disant que, si l'on veut franchement accepter ce système dans toute sa portée, et rejeter de l'essence absolue toute conception qui implique un principe de détermination et de multiplicité, comme introduisant dans cette essence des principes purement humains, purement relatifs, on ne doit pas se borner à dire que l'intelligence humaine ne peut arriver à comprendre ou à connaître pleinement cet objet suprême, mais bien qu'elle est absolument impuissante à en rien savoir et à en rien affirmer.

C'est pourquoi Plotin refuse à l'intelligence tout droit de parler de l'essence divine, de prétendre se mettre en rapport avec elle par aucune de ses conceptions, et, comme il est impossible à l'homme de rester sans communication aucune avec le principe qui le fait être, c'est par l'extase, par l'intuition mystique, qu'il veut se rattacher à lui. Or il semble très-simple d'abord et nullement contradictoire que la pensée humaine, se reconnaissant incapable de connaître réellement l'essence infinie, abdique, pour ainsi dire, ses prétentions, et se repose sur une faculté plus élevée et plus pure, du soin de mettre l'homme en relation avec Dieu. Examinons cependant ce que vaut au fond ce pouvoir qu'aurait la pensée humaine de renoncer ainsi à elle-même.

D'abord, un principe de relation directe avec l'Être infini, autre que les conceptions réfléchies de la raison, existe-t-il réellement dans l'homme? Oui, sans doute, si l'on veut entendre par là cette intuition spontanée, indestructible qu'a nécessairement l'homme d'un fonds immuable de réalité sur lequel

repose et dans lequel il conçoit sa propre existence, comme celle de tous les objets qui l'entourent : oui, nous entrevoyons toujours quelque chose de plus que nous-même, de plus que les objets immédiatement placés sous nos yeux ou présents à notre pensée ; toujours nous plaçons l'être fini dans un horizon plus vaste, et, sous la superficie seule connue des choses qui passent, nous sentons un principe plus profond, plus stable, qui les fait être et les soutient. C'est par là qu'aux phénomènes contingents nous imposons des lois nécessaires, qu'aux règles observées nous attribuons une permanence absolue, aux faits particuliers une généralité universelle. C'est là, pour ainsi dire, le centre de toute opération intellectuelle; c'est parce qu'il aperçoit toujours quelque chose de plus que l'objet contingent soumis à l'expérience, que l'esprit humain y applique les conceptions fondamentales de la pensée, avant même de s'en être rendu compte et de les avoir dégagées par la réflexion. C'est là certainement, enfin, de la réalité absolue, une intuition directe, immédiate, qui se trouve au fond de l'âme de tous les hommes ; et c'est par là que l'entendement venant à se développer, l'homme se fait une idée distincte de cette réalité même, y rattache ces conceptions fondamentales qui constituent la pensée, et qui lui rendent intelligible et concevable tout être quel qu'il soit. C'est par là, en un mot, que l'homme conçoit un Être éternel, absolu, immense, souverainement parfait et intelligent, etc. Que la réflexion soit d'ailleurs plus ou moins dominante, que l'application des principes de la raison à l'Être infini se fasse encore presque

spontanément, ou que l'analyse en soit complète et scientifique, le fait est toujours le même : il y a intuition immédiate du principe absolu des choses, du fonds réel qui soutient tout ce qui est, et cette intuition se trouve enveloppée, pour ainsi dire, ou plutôt est riche de toutes les conceptions essentielles de la pensée, que la réflexion même groupe autour d'elle et y rattache quand, par l'analyse de l'entendement, elle en a reconnu la vraie nature et la portée légitime.

Ainsi, pour prévenir dès à présent une objection qu'on pourrait faire à notre doctrine, si nous rapportons à l'essence infinie toutes les idées primitives, élémentaires de la pensée, pour constituer la science réfléchie que l'homme en peut avoir, il ne faut pas dire pour cela que nous construisions Dieu, pour ainsi dire, de toutes pièces; nous ne faisons que distinguer par l'analyse, éclaircir autant que possible, dégager, enfin, de tout alliage inférieur et de toute application erronée, des conceptions qui restent à leur place, qui conservent leur rôle naturel dans la pensée de l'homme; qui, enfin, après comme avant la démonstration scientifique, ne sont que des rayons essentiels, des points de vue particuliers de cette intuition imparfaite, mais très-réelle, qu'a nécessairement l'esprit humain de la réalité divine.

Voilà le vrai caractère de l'intuition immédiate qu'a de l'Être absolu toute âme humaine et raisonnable. Mais cette intuition, comme on le voit, n'est pas opposée à la pensée ni séparée d'elle; au contraire, elle s'y rattache étroitement, elle en est le centre et le fonds; et quand à l'état spontané, à la notion

irréfléchie et souvent altérée qu'elle fait naître en nous de la nature divine, succède une connaissance moins arbitraire et plus scientifique, cette intuition nous conduit à concevoir, comme nous l'avons fait, l'essence infinie, à entrevoir en elle comme éléments constitutifs les principes fondamentaux, les conditions d'existence dont nous avons parlé.

Or cette idée complexe de la nature divine, Plotin la déclare fausse et indigne de son objet; il prétend arriver à dégager l'intuition naturelle de tout mélange intellectuel, et, pour retrouver en soi la vue pure de Dieu, il a recours à l'extase mystique, état dans lequel tout acte particulier de pensée ou de volonté personnelle étant suspendu, l'homme se trouve directement en contact avec l'action immanente de la force créatrice qui le fait être. Mais, pour établir, indépendamment de toute preuve rationnelle, que c'est là le vrai moyen de se mettre en rapport avec Dieu, il faudrait au moins, ce nous semble, que le fait de l'extase fût à la portée de tout le monde, afin qu'il pût être bien démontré que c'est sur cette relation universelle de l'homme à Dieu que doit reposer l'idée que nous devons nous en faire; car, pour se rendre à l'évidence d'une intuition supérieure à ses données, pour admettre la réalité d'un objet supérieur à tout objet intelligible, il faudrait au moins que la pensée pût constater la vérité et la nature du fait auquel on lui demande de se sacrifier.

Mais il n'en est pas ainsi. L'extase est le privilége de quelques âmes spécialement douées, et Plotin lui-même n'a guère pu que quatre ou cinq fois s'unir à Dieu sans l'intermédiaire décevant de sa pensée. Il

faut donc qu'il nous démontre par la pensée même que, dans cet état, il apercevait Dieu d'une manière plus digne de cet être qu'on ne le fait quand on le conçoit rationnellement; et de fait, comme il n'est arrivé à l'extase qu'à force de se travailler l'esprit et de violenter en lui la nature humaine, il s'était prouvé à lui-même antérieurement que la vue mystique est la véritable vue que l'homme peut avoir de Dieu, il s'était démontré par la raison que les conceptions de la raison sont fausses. Voyons donc comment une telle démonstration est possible.

Avec les philosophes, et en vertu des mêmes données qu'eux, Plotin reconnaît et établit qu'il y a un principe premier de tout ce qui existe. Avec eux encore, et toujours comme eux par les données mêmes de la raison, il affirme que ce principe est un et absolu. Mais au nom même de cette déclaration de la raison, il se retourne contre elle, et lui dit : Toutes les conceptions particulières que vous pouvez avoir de la nature divine, tous les noms que vous lui pouvez donner, sont contradictoires avec les deux caractères que vous lui reconnaissez vous-même, d'être un et absolu. Ainsi, vous êtes incapable de me le faire connaître, de me mettre réellement en rapport avec lui, et il faut que j'aie recours à un moyen de communication plus immédiat et plus sûr.

La raison conçoit donc au moins, d'après Plotin lui-même, que ce principe est un et absolu, car c'est seulement à condition de se faire une idée de ce caractère qui lui appartient en propre, qu'elle pourra se reconnaître en contradiction avec lui. Quelle est donc en elle cette conception? Est-ce celle d'une es-

sence dans laquelle aucune partie n'est indépendante ni séparable des autres? D'une essence qui réalise en soi toute perfection et qui se suffit pleinement à soi-même comme principe et comme fin? Ce sont là en effet, à ce que nous croyons, les idées positives qui se trouvent dans la pensée, de l'unité et de l'absolu; mais ces idées s'accordent parfaitement avec la doctrine que nous avons exposée; elles ne contredisent en rien l'admission dans l'essence infinie de principes distincts quoique étroitement reliés l'un à l'autre par une dépendance mutuelle, ni de principes déterminés, mais parfaitement infinis en soi, et indépendants de toute autre relation particulière que celles que l'Être infini soutient avec lui-même, dans le sein de sa réalité propre; indépendants, enfin, de toute autre considération déterminante, que des conditions d'existence sous lesquelles il est nécessairement conçu, en vertu du privilége de sa propre nature. Si donc on se rend compte d'abord de ce que veut dire la raison, quand elle déclare que le premier principe est un et absolu, il n'y a pas moyen de la mettre en contradiction avec elle-même; et on doit, en effet, nécessairement s'appuyer là-dessus quand on veut prouver à la raison qu'il faut qu'elle abdique ses propres données pour mieux concevoir cette absolue unité dont elle-même nous donne la première notion.

Mais Plotin n'a pas fait cette analyse. Selon lui, l'unité parfaite consiste dans la simplicité la plus rigoureuse; le caractère du principe infini des choses, c'est d'être absolument indéterminé et inconditionné de toute façon; il n'est donc pas étonnant que, prenant

un tel point de départ, il en vienne à dire que la raison humaine se fait de Dieu une idée contraire à cette simplicité, à cette indétermination chimérique ; mais, quand il procède ainsi, la raison ne se trouve pas mise en contradiction avec elle-même, elle est seulement en contradiction avec Plotin et avec le fantôme d'unité absolue qu'il a bien voulu se créer, lequel n'est nullement conforme au type que la raison elle-même lui a d'abord fait concevoir, et qui nécessairement a fait le point de départ de ses recherches.

Il est donc pour nous hors de doute que Plotin, philosophe, arrivé par l'emploi de la raison à établir que le principe premier doit être un et absolu, n'a pas le droit de repousser du pied l'échelle qui l'a porté jusque-là, pour chercher un passage d'une autre nature qui le mette en rapport avec ce principe, sous le prétexte que toutes les données de la raison introduisent dans l'essence infinie des éléments de multiplicité et de relation indignes de cette essence. Car, s'il s'appuie sur les conceptions d'unité et d'absolu que la raison lui donne, c'est à tort qu'il les confond avec celles d'une simplicité inconditionnée que la raison ne saurait distinguer du néant, et s'il a recours à une inspiration plus haute, s'il obéit à des motifs d'un ordre suprà-rationnel, ce n'est plus comme philosophe, ce n'est plus au nom de la raison qu'il doit prétendre nous imposer sa doctrine.

Mais à quel titre le ferait-il donc? Et, quand il en aurait un, comment serait-il possible que la raison de l'homme, qui découle apparemment du premier principe, comme tout élément de perfection, fût déclarée par là, non-seulement impuissante à nous

faire connaître l'essence infinie, ce qui est vrai dans une certaine limite, mais tellement contradictoire avec la vraie nature de cette essence, que l'homme, usant de sa raison, fût obligé de déclarer cette essence, telle que le mystique la lui veut enseigner, un véritable néant, ou une substance aveugle indigne du rang qu'on lui assigne, germe obscur et contradictoire du monde contingent dans lequel seulement toute perfection est réalisée?

Il est en effet impossible que l'homme abdique sa raison; qu'il n'en use pas au moins pour essayer de se démontrer l'existence et la réalité supérieure du premier principe, quand même elle devrait reconnaître ensuite qu'elle n'en peut pas comprendre la vraie nature. Plotin lui-même en a fait cet emploi, qui est la gloire de la pensée humaine. Mais, si les uns affirment cette réalité suprême, d'autres la nient, et disent qu'en dehors des choses déterminées et contingentes, rien n'existe que le néant. En quoi différera la doctrine de Plotin de celle-là qui en est la contradiction? Si je n'ai pas même le droit d'affirmer le premier principe, de le dire un ou absolu; si je suis radicalement incapable de m'en faire aucune idée ou plutôt si je dois déclarer que sa nature est précisément l'opposé de toute idée positive que je puisse me faire d'une réalité quelconque, à commencer par la notion même de l'être, en quoi une telle doctrine diffère-t-elle, je le demande, de celle qui prétend qu'une telle réalité n'est rien absolument de concevable ni d'existant?

Qu'on veuille donc bien être conséquent, lorsqu'on dénie à notre pensée le droit de rien savoir de

ce qu'est en lui-même l'Être infini ; qu'on sache bien qu'alors on ne refuse pas seulement de pénétrer les mystères insondables d'une existence dont aucun homme ne pourrait prétendre sans folie avoir le dernier mot et embrasser l'inépuisable infinité : nous avons nous-même essayé de faire la part de cette incompréhensibilité, qui se concilie parfaitement, selon nous, avec une connaissance très-réelle des éléments de l'essence absolue; mais quand on prétend nous refuser entièrement cette connaissance, il faut renoncer dès lors à rien concevoir, à rien affirmer du premier principe, et se résigner, par conséquent, à regarder l'athéisme le plus complet comme irréfutable par la raison. Car, si nous ne concevons d'aucune façon la cause absolue, comment pouvons-nous dire que le monde a une telle cause? Si nous ne concevons pas en quelque manière la pensée absolue, comment affirmer que cette cause est intelligente? Si nous ne concevons pas, enfin, dans une certaine mesure, ce qu'est l'Être infini, comment soutenir qu'il y a un tel être? Et cependant la raison humaine affirme, établit et démontre irrécusablement ces vérités; c'est même là, nous le répétons, son plus beau titre de gloire; c'est par ce chemin que Plotin, suivant les traces illustres de l'école platonicienne, s'est élevé à la première notion de l'absolue unité du premier principe; quelle contradiction n'est-ce donc pas, après cela, que de venir nous dire que ce principe n'a rien qui le distingue du néant pur des athées, rien qui réponde à cette éminente perfection dont il devrait rester le type dans la pensée comme le fondement dans l'être!

Mais ce n'est pas tout ; non-seulement, pour éviter l'insuffisance et la contradiction chimérique qu'il attribuait aux données de la raison, Plotin est tombé dans une doctrine bien plus insuffisante et bien plus contradictoire encore relativement à l'essence absolue ; non-seulement il en a fait aux yeux de la raison, qu'il n'a pas le droit d'abdiquer, puisque c'est elle qui démontre l'existence de ce principe, un véritable non-être, mais il fait tomber plus bas encore, s'il est possible, la réalité suprême de l'Être parfait, de cet être absolu qui doit se suffire à lui-même, en n'en faisant plus que la racine nécessaire du monde contingent.

Je sais que Plotin déplore cette déchéance du premier principe, et proclame que l'unité absolue s'abaisse en devenant la source des choses contingentes.

Sans aller aussi loin, on peut dire, quand on reconnait la souveraine perfection de l'essence infinie considérée en elle-même, que toute chose créée restera infiniment loin d'elle, et ne pourra jamais réaliser que bien imparfaitement l'image d'un petit nombre de ses attributs et de ses perfections propres. Mais est-ce bien à Plotin à parler ainsi, et son système ne présente-t-il pas un double caractère qui dément ces paroles? Que serait d'abord son unité absolue, telle qu'il l'a conçue, telle qu'il l'a faite, si elle ne se développait comme pensée et comme cause dans la production des êtres finis? En second lieu, fait-il de ces êtres, fait-il du monde contingent la réalisation nécessairement très-étroite et très-incomplète d'une très-petite partie des essences et des perfections dont la réalité éminente ne saurait se trouver

que dans l'absolu même, où une infinité d'autres monde restent à l'état de simple possibilité? Nullement, et on a pu le voir au début du morceau que nous avons cité plus haut. Le monde, pour Plotin, réalise toute essence possible, et par conséquent aussi, sans doute, toute perfection; il ne faut donc plus parler d'une distinction fondamentale entre l'être absolu et l'univers contingent; celui-ci n'est plus que la manifestation nécessaire et complète de celui-là. N'y aurait-il pas contradiction à dire désormais que cet être soit quelque chose de réel et de parfait en soi? Et cependant la raison l'avait dit et proclamé d'abord.

Mais il y a plus : si cet être est au moins cela, le fondement dernier et inépuisable qui produit toute chose contingente et finie, la raison pourra-t-elle au moins affirmer qu'il est la cause de l'univers? Plotin le lui défend, car ce serait le déterminer encore par une condition indigne de lui. Il ne produit pas le monde, pas même cette intelligence providentielle qui gouverne le monde, pas même cette pensée immuable qui conçoit le principe éminent de toute réalité possible; il ne produit pas ces effets-là, car il en serait la cause; non, ces effets *émanent* de lui, c'est-à-dire se produisent en lui, sans qu'il les produise réellement. Ainsi ce n'est plus la cause qui produit l'effet, c'est l'effet qui se produit dans la cause, par le renversement de toute loi, de toute conception rationnelle. En vérité, l'on peut dire que la raison se venge sur Plotin de ses outrages, et le punit sévèrement de l'avoir reniée; car il a beau faire, il a beau employer le terme douteux d'*émanation* pour dissi-

muler une contradiction manifeste : les conceptions nécessaires de la raison s'imposent à sa pensée dès qu'il veut parler d'un premier principe, et le forcent à se mettre en contradiction avec le sens commun, au-dessus duquel il a vainement tenté de s'élever.

Ajoutons enfin que cet être qui n'est pas, cet absolu qui n'est plus que le principe du relatif et du contingent, va devenir pour Plotin l'occasion d'une contradiction plus grave encore. Que l'Être absolu connaisse le monde contingent, que l'unité suprême se pense elle-même, Plotin ne l'avait pas voulu, de peur d'introduire dans le principe premier une multiplicité indigne de lui. Est-il possible cependant que si ce principe, de quelque manière que ce soit, produit l'univers, il n'y ait pas une providence qui donne des lois au monde produit et le gouverne? qu'il n'y ait pas une pensée parfaite en qui se trouve le fondement des vérités éternelles? Il n'est pas possible de supprimer des principes aussi nécessaires. Mais les identifier avec le principe premier paraît à Plotin contradictoire avec la nature de celui-ci; les en séparer radicalement et les confondre avec l'univers ne l'est pas moins; qu'en faire donc? Des moments successifs, des étages superposés de l'essence divine prise dans son ensemble; et ainsi, pour avoir voulu exclure d'abord de cette essence tout principe de multiplicité et de détermination, on finit par nous donner un Dieu en trois volumes qu'aucun philosophe, qu'aucune raison n'acceptera jamais.

Que de contradictions amassées, pour n'avoir pas voulu reconnaître à la pensée humaine sa légitime portée, et, du même coup, ses limites nécessaires!

Cette doctrine, d'ailleurs, n'est qu'en apparence particulière à Plotin ; une erreur tout à fait analogue résulte en réalité d'une tendance fort commune à la pensée humaine lorsqu'elle s'attaque à la connaissance de l'être infini. Habituée, en effet, à saisir des notions bien nettes et bien arrêtées quand elle opère sur les relations parfaitement déterminées des objets finis, notre intelligence prétend trouver d'abord, dans la conception de l'Être infini, des déterminations également saisissables et entièrement compréhensibles pour elle. C'est une chimère dont elle ne tarde pas à reconnaître la fausseté ; car les principes de l'essence infinie lui présentent au contraire des profondeurs impénétrables à toute intelligence limitée. Mais que fait alors cette raison, si présomptueuse tout à l'heure? Elle tombe dans l'excès opposé, et se déclare radicalement incapable de connaître en aucune façon l'Être absolu. Nous avons cru devoir insister sur les contradictions où l'on se trouve entraîné, quand on s'arrête à une telle opinion ; et, en montrant qu'il est impossible que la pensée humaine renonce ainsi à une connaissance légitime, nous ne prétendons pas qu'elle puisse arriver pour cela à une intelligence adéquate de la nature divine, mais à une conception suffisamment claire, quoique incomplète, pour servir de fondement à la double science des choses finies et de l'Être absolu lui-même, autant du moins qu'il nous est possible de l'atteindre.

Nous ne le dissimulons pas, en effet, il ne nous est guère permis que d'entrevoir ce qu'est au fond la nature de cet objet suprême, qui nécessairement nous échappe dès que nous voulons la saisir ; mais au

moins en pouvons-nous concevoir et affirmer certaines conditions d'existence, certains principes essentiels, lesquels, parfaitement concevables en eux-mêmes puisqu'ils rendent intelligible pour nous tout objet limité et par là saisissable à une pensée finie, ne présentent d'obscurité que quand nous essayons de creuser l'impénétrable profondeur de l'essence infinie, dont ils nous rendent au moins capables d'entendre et d'exprimer quelque chose.

Nous n'insisterons pas davantage sur ces considérations, que l'analyse donnée plus haut des conceptions particulières de la raison a dû rendre suffisamment claires en les appliquant à un objet précis. Qu'il nous soit permis seulement, puisque nous avons pris la doctrine de Plotin pour base de cette étude, de mettre un moment en regard la doctrine qu'il combattait, l'idée de Dieu telle qu'elle est enseignée par le Christianisme.

D'où vient, en effet, que cette doctrine, qui se proclame elle-même mystérieuse et inaccessible à la raison de l'homme, ait pourtant eu ce privilége de maintenir seule, pendant tant de siècles, la conception la plus haute et la plus pure de l'Être infini et parfait? C'est que, sous le point de vue particulier de la trinité des personnes divines, se trouve enveloppée précisément l'idée d'un être dont l'essence intime est constituée, non pas seulement relativement au monde contingent, mais en elle-même, par une triplicité irréductible et indivisible, de telle sorte que des deux termes entre lesquels un troisième, qui est le rapport de l'un à l'autre, est nécessairement conçu, l'un, sans doute, est le principe, l'autre n'existe que

par lui, mais de telle sorte que, sans le second, le premier ne serait point, et que, sans la relation qui les unit, et qui, par conséquent, dépend de tous deux, ni l'un ni l'autre ne pourraient exister (1). Et l'effet le plus certain produit sur la pensée humaine par l'énonciation mystérieuse de cette nature inaccessible à notre pensée, c'est qu'il y a en elle un principe intime de réalité et de vie, c'est qu'elle n'a besoin de rien autre chose que d'elle-même pour exister, et pour exister comme infinie et parfaite, c'est-à-dire pour manifester en soi l'éminente réalité de toutes les conditions d'existence, de tous les attributs qui peuvent constituer la perfection même de l'être. Par ces relations intimes que le principe absolu soutient

(1) Ce sont là les rapports établis dans le mystère de la Trinité entre les trois personnes divines; mais il n'est pas douteux que ce dogme d'une triplicité dans la personnalité divine, le seul point de vue sous lequel il fût nécessaire de présenter l'essence infinie relativement aux croyances religieuses, ne cache des vérités métaphysiques bien plus profondes, quoique également inaccessibles et mystérieuses. Toutes les recherches auxquelles ce dogme a donné lieu, et qui, du reste, ont amené de nombreuses erreurs, soit parce qu'on a voulu trop expliquer ce qui est impénétrable, soit parce qu'on s'est appuyé sur des principes analogues à ceux des Alexandrins, sont autant de preuves de ce que nous avançons. Saint Augustin s'exprime du reste fort explicitement sur ce point, quand il dit (*De Trinit.*, lib. VII) que les Latins disent : trois personnes en une essence, comme les Grecs disaient : trois substances, afin d'énoncer de quelque manière ce qui est ineffable, plutôt que pour exprimer quelque chose de clair et de positif. » Et en effet, la personnalité divine implique une triplicité intime, comme sa substance, comme sa pensée, comme tout son être; mais il ne faut pas prendre le mot *trois personnes* dans le sens rigoureux et déterminé qu'il peut avoir quand il s'agit de choses finies, pas plus qu'on ne doit dire qu'il y a en Dieu trois êtres et trois substances, c'est-à-dire trois Dieux. Il y a une distinction réelle, non une séparation telle que les habitudes de notre pensée nous portent à l'entendre sous ce mot *trois*.

avec lui-même, en se connaissant, en se possédant, en réalisant ses propres perfections, il nous est donné, en effet, non pas seulement comme une abstraction, comme la généralisation vide et morte des êtres particuliers que l'univers contingent nous présente, mais comme une réalité vivante, trop immense, sans doute, pour être comprise par nous, mais trop éminemment parfaite aussi pour être confondue avec les choses finies, ou pour dépendre d'elles en quelque façon que ce puisse être.

En somme, l'essence infinie est accessible à la raison humaine, quoique non pleinement compréhensible ni pénétrable pour elle, ce que notre raison, qui se sait finie, doit du reste accepter comme juste et inévitable. Mais du moins pouvons-nous dire de l'Être absolu qu'il est, qu'il est parfait en soi, infiniment intelligent, qu'il est immense, éternel, cause unique de soi-même, bien que, quand nous en venons à vouloir sonder ces différents priviléges de la nature divine, ces conditions de l'existence suprême, notre pensée se perde et se confonde dans des abîmes dont elle ne saurait trouver le fond. Elle ne peut qu'en revenir toujours aux conceptions primitives qui font son point de départ nécessaire, et montrer qu'il n'y a point de contradiction entre ses données, mais mystère et profondeur dans l'infinité à laquelle ces notions s'appliquent. Notre pensée, en un mot, s'arrête plutôt éblouie par une lumière trop éclatante pour elle, qu'impuissante devant une obscurité impénétrable; et comme le soleil, qui rend toute chose visible pour nous, ne saurait être lui-même contemplé fixement par nos faibles yeux, ainsi

l'essence divine, source de toutes les lumières intelligibles qui nous rendent saisissables les objets contingents, ne peut être entrevue qu'à la dérobée par notre intelligence bornée, qui en a cependant une conception réelle et positive, comme elle a une idée très-claire du soleil, mais qui ne peut longtemps y attacher ses regards sans se sentir comme aveuglée et saisie d'un insurmontable vertige.

Ainsi doit être faite, selon nous, la part de ce qu'il y a de mystérieux et de ce qu'il y a d'intelligible pour la pensée de l'homme dans la nature de l'Être infini.

## CHAPITRE V.

### Rapports de l'Infini au Fini.

Ce n'est pas assez d'avoir établi ce que nous pouvons légitimement connaître de l'essence absolue, et d'avoir donné ainsi à la pensée le fondement sur lequel s'élèvera l'édifice des lois nécessaires qui s'imposent à la connaissance de toute réalité possible; ce n'est pas assez d'avoir antérieurement, en posant le principe véritable de la conscience et de la perception extérieure, indiqué le chemin qui peut nous conduire à la connaissance directe de ce qui existe actuellement, soit en nous, soit hors de nous; il faut chercher maintenant si nous pouvons savoir quelque chose des rapports qui existent entre l'Être infini et les êtres contingents, car c'est là un ordre d'idées qui pourra nous fournir toute une classe de connaissances particulières.

Or, n'y aurait-il pas folie à supposer que nous puissions saisir complétement les rapports qui existent entre deux termes dont l'un nous surpasse infiniment et échappe, comme nous l'avons fait voir, aux étreintes impuissantes dans lesquelles nous voudrions l'embrasser? Comment, au sein de l'immensité absolue, peut venir à l'être une étendue déterminée, infiniment divisible, et limitée pourtant; plus grande ou plus petite qu'une autre étendue qui, comme

elle, contient, à ce qu'il semble, une infinité de parties, et laisse en dehors d'elle l'infinité de l'étendue? Comment une durée finie, une quantité mesurable, un tout divisible, une somme qu'on augmente ou diminue, peut-elle se concevoir dans et par l'unité indivisible et immensurable? Comment une pensée contingente et relative, au sein de la pensée absolue et immuable? Mystère nouveau qui ne peut avoir de solution complète que dans l'intelligence même de l'Être infini.

Mais à la vue de ces difficultés une opinion naît et s'accrédite dans la pensée de l'homme : c'est qu'il se trouve un système qui fait disparaître ce qu'il y a d'incompréhensible dans la relation des deux termes opposés, du fini et de l'infini, en les unissant étroitement l'un à l'autre; c'est que le Panthéisme, en un mot, comble l'abîme infranchissable qui oppose à notre pensée sa mystérieuse barrière. Nous allons examiner cette hypothèse; et comme nous croyons que, malgré ce qu'il y a d'étroit et de transitoire dans son point de depart, le système de Spinoza restera longtemps encore, par sa profondeur métaphysique, l'évangile des panthéistes, c'est sur l'Éthique de ce philosophe que vont porter nos remarques, destinées principalement à faire voir que la doctrine qu'on y expose ne peut nullement satisfaire notre pensée sur la question des rapports de l'infini au fini, et que, bien loin de combler aucun abîme, de faire disparaître aucune difficulté, elle enlève à l'homme une des sources les plus importantes de sa connaissance, un de ses plus précieux principes de certitude.

Il est bien entendu, d'ailleurs, qu'ici nous ne vou-

lons point étudier complétement, et comme on le ferait dans le simple intérêt historique, le système de Spinoza. Plusieurs de ses opinions, par exemple ses objections contre l'existence de la volonté en Dieu et de la responsabilité morale dans l'homme, le mépris où il tient le dogme de la création libre, etc., tiennent, selon nous, à des malentendus, ou à la négligence de quelques principes aujourd'hui reconnus et solidement établis. Ce sont donc des points dont nous ne devons pas tenir compte, sur lesquels nous aurions seulement des éclaircissements à donner, si l'on nous adressait des objections analogues aux difficultés que Spinoza soulevait. Nous devons autant que possible nous prendre à ce qu'il y a de plus fondamental dans la doctrine panthéiste telle qu'il l'a exposée, en faisant d'abord rapidement la part de son génie particulier et des principes qui lui ont servi de point d'appui.

Or, pour rendre d'abord à ce grand esprit la justice qui lui est due, il nous semble que la philosophie lui est redevable d'un service réel; c'est d'avoir insisté plus que personne sur ce point : Que l'Être infini n'est pas seulement par sa volonté la cause passagère du fait de l'existence des êtres finis, mais la source de leur essence, le fonds immanent de tout ce qu'il y a en eux de réalité actuelle ou intelligible, et qu'il doit contenir en soi, sous la forme la plus haute, tous les principes de perfection, tous les attributs qui se trouvent en eux, et qui constituent leur nature même. Comment a-t-il été conduit de là au Panthéisme, nous allons l'indiquer tout à l'heure. Mais on peut déjà comprendre d'une manière générale qu'il lui suffi-

sait pour cela, d'abord de négliger complétement ce qu'il avait déclaré ne pas satisfaire à tout le problème, c'est-à-dire la cause du fait de l'existence des êtres contingents (dont, comme nous le ferons voir, il n'a jamais réellement rendu compte); et, en second lieu, d'exagérer tellement le lien qui rattache les essences finies à celle de l'essence infinie elle-même, que les premières, confondues par lui avec la réalité actuelle des objets, devinssent les modes nécessaires qui manifestent les attributs propres de la substance unique, réduits réellement à n'être rien en eux-mêmes.

Mais comme on ne voit guère que l'auteur d'un système se rende un compte bien clair et bien complet du point de départ et du but réel de sa doctrine, le point de vue général que nous venons d'exposer se trouve comme étouffé, dans l'Éthique de Spinoza, sous un réseau étroit de définitions, de propositions et de scholies, où il serait hors de propos de nous engager, et qui ne peuvent plus constituer, d'ailleurs, le tissu d'une doctrine panthéiste, parce qu'elles n'avaient de valeur que pour un esprit imbu des principes particuliers du système cartésien. Ainsi la réduction de toute propriété essentielle des êtres à deux attributs fondamentaux, la pensée et l'étendue; la définition même de la substance, qui est la base unique et bien chancelante de tout l'édifice, se rattachent à ce qu'il y a de plus arbitraire et de plus transitoire dans les points de vue de la philosophie de Descartes.

On ne saurait trop admirer du reste, et c'est une monstruosité dont l'erreur seule peut donner le spectacle, qu'une doctrine qui prétend embrasser dans ses développements tout l'ensemble des choses, qui

se perpétue et se répand dans les esprits comme la plus large explication des mystères de toute existence, ait pour origine, dans les temps modernes du moins et chez son organe le plus célèbre, l'interprétation arbitraire d'une définition spéciale de Descartes. Celui-ci avait dit, en effet, que la pensée d'une part et l'etendue de l'autre, sont seules les attributs fondamentaux d'une substance, parce que, seules, elles se conçoivent par soi, tandis que toute autre propriété, le mouvement, la grandeur, la figure d'une part, le sentiment ou la volonté de l'autre, se conçoivent nécessairement ou par l'étendue ou par la pensée. De là, pour lui, deux sortes de substances radicalement distinctes, la substance pensante et la substance étendue.

C'est de cette opinion cartésienne, qui repose tout entière, selon nous, sur une analyse très-incomplète des éléments de la pensée et de la nature, que Spinoza tire ses deux grands principes, sa réduction de toute essence finie à deux attributs fondamentaux, l'étendue et la pensée, division arbitraire et sur laquelle nous n'insisterons pas; puis, ce qui est plus important, parce que c'est la clef de voûte du système, sa définition de la substance. « J'appelle substance, dit-il en effet, ce qui est en soi et est conçu par soi; c'est-à-dire, ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose. » Ce sont à peu près les paroles de Descartes, qui, pour cette même raison, appelait substances ce qui pense et ce qui est étendu. Mais comme Spinoza sait féconder cet axiome ! Bientôt, en effet, et par une série de propositions rigoureuses, mais étroites, il arrive à

établir qu'une seule substance peut exister et que cette substance est infinie. Pour nous, il nous semble inutile de le suivre dans le sentier laborieux qui le conduit à ce résultat, et il nous paraît très-facile de passer immédiatement de son principe à sa conclusion; car, s'il n'y a de substance que ce qui est conçu seulement en soi sans avoir besoin d'autre chose, il est très-clair que tout objet fini étant conçu dans et par l'être infini, celui-là seul, d'après la définition, sera réellement une substance.

Mais quelle est donc, je le demande de nouveau, la valeur de cette définition? Laissons là le point de vue et l'opinion de Descartes, et essayons, pour jouer un peu sur les mots, de concevoir la notion de substance seulement en soi et par soi; car l'idée de la substance est un principe indéfinissable de la raison, et, par conséquent, on ne saurait l'expliquer par d'autres notions qu'elle-même, sans la fausser arbitrairement et préparer de téméraires conséquences.

La substance est, sans doute, ce fonds de l'être que nous opposons à l'attribut, et comme d'après la définition même de Spinoza, « l'attribut est ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence, » il nous semble que, si l'attribut est nécessairement conçu *dans* la substance, la substance à son tour n'est concevable que *par* ses attributs essentiels. Voilà déjà qui modifierait un peu la définition de tout à l'heure.

N'insistons pas cependant sur les propositions par lesquelles Spinoza établit qu'il ne peut y avoir qu'une substance, et admettons sa doctrine qu'une seule substance existe, que cette substance, qu'il appelle Dieu,

est absolument infinie, c'est-à-dire constituée par une infinité d'attributs infinis chacun en soi; ne nous arrêtons pas à cette erreur qui lui est personnelle, de réduire à deux le nombre de ces attributs saisi-sables pour nous, et examinons en général la réalité qui reste dans son système à ces attributs essentiels de la substance infinie, en prenant seulement pour exemple les deux seuls qu'il admette, l'étendue et la pensée. Nous verrons ensuite comment il rend compte de l'existence des objets finis et contingents.

Sur le premier point, Spinoza, et c'est à nos yeux un de ses titres de gloire, en vertu de cet axiome que dans la substance infinie doit se trouver le principe éminent de tout mode d'existence et de réalité possible, n'hésita pas à dire qu'en Dieu devait se trouver la source infinie de ce qu'il y a de positif dans l'étendue. Malheureusement il ne sut pas distinguer, des étendues finies, l'immensité infinie, aussi nettement qu'il semble faire l'éternité divine des durées limitées et relatives. Il semble penser en effet (quoique les conséquences de son système détruisent cette distinction), que l'éternité, qui n'est autre chose que l'immutabilité même du principe éternel, diffère radicalement de la durée successive des modes particuliers de l'existence, tandis que l'étendue infinie n'est que vaguement considérée par lui comme réelle, abstraction faite des étendues limitées et particulières, c'est-à-dire, selon lui, comme selon Descartes, des corps. Puisqu'il en fait un attribut infini de la substance, il fallait bien qu'au fond il entrevît la possibilité d'un principe distinct; mais il ne s'est jamais rendu compte de la distinction réelle, et cela n'est

pas surprenant, car, s'il l'eût fait, il eût reconnu cet attribut comme se suffisant à lui-même, ayant une réalité immuable qu'il est impossible de confondre avec celle des choses étendues finies, mobiles et changeantes; il n'eût pas déclaré, en conséquence, que cet attribut doit se manifester par une infinité de modes qui sont les objets étendus ou les corps. Et telle est l'importance de cette confusion, qu'une fois la nécessité proclamée de manifester par les corps la réalité de l'etendue, celle-ci cesse d'être rien au fond et en soi; car, Spinoza le reconnaît lui-même, dans sa doctrine supposez anéanti un seul objet corporel, l'étendue infinie périt avec lui tout entière.

Cet attribut de la substance, qu'il appelle l'étendue infinie (et le nom même accuse l'imperfection de l'idee qu'il en avait), n'est donc rien de réel indépendamment des étendues limitées, dont elle sera, par une contradiction manifeste, la somme sans limites. L'attribut de la pensée a-t-il une réalité plus vraie? Si la pensée infinie est une pensée reelle, son objet ne peut être que la réalité infinie, c'est-à-dire la substance absolue, Dieu. Et effectivement « il y a de toute nécessité en Dieu l'idee de son essence, aussi bien que de tout ce qui en résulte nécessairement (1). »

Mais cette idee, cette connaissance n'existe pas dans la substance pensante absolue, considérée à part de ses modes ou de ses manifestations phénoménales; non, l'idée de Dieu appartient à la *nature naturée*, c'est un mode particulier, qui existe d'une manière nécessaire parce que Dieu se connaît nécessairement, mais au même titre qu'il y a nécessairement des

(1) *Eth.*, part. II, prop. III.

modes parce que Dieu nécessairement se manifeste. Si donc la pensée divine connaît la substance absolue, c'est en tant que nous, par exemple, nous concevons la substance par ses attributs, et non-seulement par les attributs qui sont intelligibles pour nous, comme la pensée même ou l'étendue, mais en tant que nous concevons la substance infinie comme constituée par une infinité d'attributs infinis. Spinoza a donc raison de dire que la pensée infinie n'a nulle ressemblance avec la pensée qui est en nous; et nous avons raison de dire aussi que la pensée infinie de Spinoza n'est réellement rien en elle-même, car c'est seulement une tendance obscure, un principe indéterminé, qui ne peut réellement penser l'absolu même qu'en se manifestant dans une pensée particulière et limitée.

Mais, si les attributs constitutifs de la substance absolue ne sont réellement rien en eux-mêmes quand on cherche à s'en rendre compte, abstraction faite des objets particuliers et finis, qu'est-ce donc que la substance elle-même, l'Être infini dont on parle tant, comme de la seule realité positive et parfaite? Si je dis que c'est seulement la somme des objets limités, on se récriera, parce que l'on conçoit confusément en lui quelque chose de plus réel, de moins insuffisant que cela ; mais quand j'en viens cependant à examiner la nature propre de cet être, à me demander ce qu'il est en lui-même, indépendamment des objets finis, je ne le trouve pas. Et qu'on ne me dise pas que je demande précisément à Spinoza ce qu'il nie, à savoir : de donner à l'Être infini une réalité indépendante du monde, quand son

système consiste à rattacher étroitement les deux termes et à les rendre inséparables ; je ne demande pas qu'ils puissent exister séparément, mais qu'on me fasse concevoir cependant d'une manière claire et rigoureuse ce qui constitue la réalité propre de cette substance absolue qu'on définit justement le seul être qui puisse être conçu en soi et par soi, et qui est aussi, selon Spinoza, le seul objet dont nous ayons au moyen de ses attributs une idée parfaitement distincte et adéquate.

J'ai beau faire, je ne trouve dans cette conception qu'obscurité et insuffisance. La pensée infinie, l'étendue infinie ne sont rien de concevable pas plus que de réel, en dehors des objets corporels ou des êtres pensants finis, et la substance absolue constituée par ces attributs, que sera t-elle donc, je le demande? Une seule réponse peut m'être faite : c'est le principe fondamental, immuable, infini, éternel, se développant et se manifestant sous cette série inépuisable de modes et de phénomènes qui constitue le monde des intelligences et de la matière. Qu'on m'explique donc comment un tel principe peut se manifester ainsi, et je me déclare satisfait.

Spinoza, sur ce point, ne me peut fournir que deux preuves; l'une est l'idée même qu'il se fait de l'attribut et du mode, l'attribut devant, selon lui, se manifester par une infinité de modes sans lesquels il ne saurait être rien de réel ; l'autre preuve est la proposition seizième de la première partie de l'Éthique. « De la nécessité de la nature divine doivent découler une infinité de choses infiniment modifiées, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous une intelligence

infinie. » Or, si la première de ces preuves est une conception tout à fait arbitraire, l'autre, que Spinoza essaie d'établir, repose, je ne crains pas de le dire, sur la démonstration la plus faible peut-être que tout son système présente, même en se mettant à son point de vue.

Cependant, sans disputer sur la valeur de ces assertions, je me demande au moins si elles présentent à l'esprit quelque chose de clair et de non contradictoire; si cela rend compte, en un mot, car c'est la question qui nous occupe, du rapport en vertu duquel l'univers fini, théâtre de changements perpétuels, existe au sein de l'être infini et immuable. Or, je puis faire à Spinoza l'objection qu'on faisait dans le moyen âge aux réalistes. Tout ce qu'il y a de réel dans l'essence des individus repose dans le genre auquel ils appartiennent; mais le genre est immuable, éternel, comment donc les individus peuvent-ils être mobiles et variables? Si l'immuable et l'éternel est le principe unique du monde fini, des objets limités, comment le monde des objets limités n'est-il pas immuable et identique à lui-même dans tous les éléments qui le composent? Spinoza se rapproche beaucoup, sous quelques rapports, du système réaliste Il veut même (1) que « tout mode d'un attribut quel qu'il soit ait Dieu pour cause, en tant que Dieu est considéré sous le point de vue de cet attribut dont il est le mode, et non sous aucun autre point de vue. » Ainsi, toute réalité corporelle doit s'expliquer uniquement, parce qu'elle existe uniquement, en vertu des lois nécessaires de l'éten-

(1) *Eth.*, part. II, prop. VI.

due infinie; comme toute idée particulière, en vertu de la nature nécessaire de la pensée infinie. Mais l'étendue infinie, la pensée absolue, sont éternellement immuables; d'où vient donc que les modes qui en sont la manifestation nécessaire ne soient pas éternels et immuables comme leur unique principe? Et je ne fais pas ici à Spinoza une objection étrangère à son propre point de vue, car lui-même établit (1) que « tout ce qui découle de la nature absolue d'un attribut de Dieu doit être éternel et infini, en d'autres termes, doit posséder par son rapport à cet attribut l'éternité et l'infinité. » Ainsi l'idée de Dieu, c'est l'exemple qu'il prend lui même, doit toujours exister. Mais qu'il y ait toujours des intelligences pensant Dieu, que l'idée de Dieu, en outre, doive toujours être la même, cela ne suffit pas pour m'expliquer ce qu'il y a de mobile et de transitoire dans le développement de mes idées particulières, dans l'idée même de Dieu, qui n'est pas toujours présente à mon esprit; pas plus que la nécessité immuable des lois géométriques de la sphère ou du cube ne suffit à rendre compte de l'existence d'un cube ou d'une sphère à un moment donné.

De même donc que le réalisme, s'il donnait un fondement à ce qu'il y a d'universel et de nécessaire dans les lois constitutives de la nature des êtres, ne pouvait expliquer l'existence actuelle des individus particuliers ni des changements qui diversifient l'ensemble des choses, de même Spinoza, en admettant que les attributs infinis de la pensée et de l'étendue rendent compte des lois immuables de toute

(1) *Eth.*, part. I, prop. XXI.

essence matérielle ou intelligente, ne saurait trouver dans le principe unique sur lequel il s'appuie, la raison d'être des objets particuliers et variables qui remplissent et constituent l'univers. Car, des deux motifs qu'il donne de leur existence, et que nous avons cités plus haut, le premier, à savoir la manifestation nécessaire de l'attribut infini par une infinité de modes déterminés, a pour résultat immédiat d'ôter toute réalité concevable à l'attribut lui-même, et, par conséquent, tout fondement réel à la nécessité même des lois universelles de la pensée ou de l'étendue; ce qui fait que le système ne rend même pas compte de ces règles immuables de la nature des choses, qu'il semblerait au moins pouvoir expliquer, à défaut de la mobilité des objets particuliers qui les subissent. L'autre motif qu'allègue Spinoza, le développement également nécessaire et éternel de la substance infinie par la production d'une infinité de choses infiniment modifiées, a aussi pour premier effet, conséquence du précédent, d'ôter à la substance absolue toute réalité qui lui soit propre, et à laquelle puisse s'appliquer le caractère d'immutabilité, d'éternité, que Spinoza lui attribue : car il n'y a rien en elle de permanent et d'éternel, sinon qu'elle se transforme perpétuellement et dans toute la suite des moments de la durée. Et qu'on ne me dise pas encore que, si les manifestations changent, la substance reste la même; car si la substance n'est rien de concevable et de réel que par ses manifestations, si ce principe absolu, qui devrait *être et se concevoir uniquement par soi*, n'a d'existence et de réalité que relativement au monde des choses déterminées et finies,

s'il passe tout entier, en un mot, dans ces modes infinis et toujours variables qui manifestent et réalisent sans cesse tous ses attributs essentiels, que reste-t-il, dans la pensée même, à quoi puisse s'appliquer le caractère d'immutabilité et d'éternité, sinon la possibilité inépuisable, mais purement abstraite, de changements sans terme et de modifications toujours variées?

Spinoza confond donc deux choses radicalement distinctes : les lois nécessaires, universelles, éternelles de toute réalité possible; et le fait de l'existence actuelle de certains objets determinés. Il affirme ce dernier fait comme une condition nécessaire de la réalité du principe des essences intelligibles, et par là il détruit le fondement même de ces lois ou essences nécessaires, sans pouvoir donner satisfaction à l'esprit sur le problème de l'existence des choses particulières et variables.

Et comme la question que l'esprit humain se pose sur ce dernier point n'est pas simple, comme elle embrasse, outre l'explication de l'existence actuelle de certains objets déterminés, la raison générale de cette existence, c'est-à-dire la loi qui s'impose au développement des choses finies, et qui, outre leur état présent, doit nous faire entendre d'où elles viennent et où elles vont, cette considération nouvelle nous met en mesure de demander une fois de plus à Spinoza s'il est capable de nous rendre compte de la ligne que décrivent, pour ainsi dire, le monde et l'humanité au sein de l'Être absolu et parfait. Sur ce point encore, Spinoza se déclare lui-même impuissant, ou plutôt il essaie de répondre, et sa réponse n'est qu'une simple affirmation, comme celle du fait

même de l'existence du monde, affirmée par lui nécessaire, sans aucune justification dont la raison puisse se payer, et qui puisse compenser en quelque sorte l'anéantissement du principe absolu, qui en est la conséquence.

« Tout objet individuel, dit Spinoza (1), toute chose, quelle qu'elle soit, qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à agir, si elle n'est déterminée à l'existence et à l'action par une cause, laquelle est aussi finie et a une existence determinée ; et cette cause elle-même ne peut exister ni être déterminée à agir que par une cause nouvelle, finie comme les autres et déterminée comme elles à l'existence et à l'action, et ainsi à l'infini. » Voilà donc qui est bien entendu. L'existence actuelle des objets ne peut s'expliquer uniquement par l'essence de l'attribut infini dont ces objets sont les modes; car, sous ce point de vue, ces objets seraient immuables et éternels comme la nature de l'attribut lui-même (en supposant qu'il y ait rien de réellement tel. L'existence determinee des objets soumis au changement, laquelle s'explique en général par la nécessite d'un nombre infini de modes qui manifeste chaque attribut de la substance, et par la nécessité du développement de cette substance elle-même dans une infinité de choses qui en découlent ; cette existence doit avoir en outre une cause determinée, en tant que l'on considère un objet déterminé. Spinoza le reconnaît d'abord en général en ces termes (2) : « L'essence des choses produites par Dieu

(1) *Eth.*, part. I, prop. XXVIII.
(2) *Eth.*, part. I, prop. XXIV.

n'enveloppe pas l'existence. » Il reconnaît donc la nécessité d'assigner une cause particulière à l'existence de chaque objet particulier; mais que fait-il? sinon d'affirmer la determination indéfinie de l'objet suivant par celui qui le précède, sans assigner ni terme, ni raison, ni point de départ, ni loi, ni but, sans expliquer, en un mot, d'aucune manière que ce soit, cette série indéterminée des choses. Un mot répond à tout, chez lui : c'est l'affirmation de la nécessité de ce qu'il énonce. Et ici, c'est la nécessité de l'enchaînement des choses, telles qu'elles se produisent, qu'il propose à la raison pour la satisfaire (1). « Il n'y a rien de contingent dans la nature des êtres; toutes choses, au contraire, sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à agir d'une manière donnee. » Quelle pensée pourrait se payer de pareilles explications? Comment prétend-on répondre à nos questions les plus légitimes, sinon par un véritable deni de raison ou par des assertions gratuites, qui renversent également toute connaissance de l'Être absolu et de l'univers des choses contingentes?

Oui, voilà dans quelle impuissance se perd en définitive cette doctrine ambitieuse, qui semble devoir lever toute difficulté relativement aux rapports de l'Être infini et des objets finis. Elle sacrifie la réalité de tous deux à l'affirmation d'une liaison étroite qui elle-même est contradictoire pour la pensée; car, entre la conception pure de l'eternité véritable et une série indéfinie de mouvements qui se succèdent dans la durée; entre l'immensité sans bornes

(1) *Eth.*, part. I, prop. XXIX.

et une somme d'étendues déterminées; entre un principe absolu qui réalise en soi toute perfection, et une série de manifestations toujours changeantes et toujours imparfaites, la pensée aperçoit un abîme que l'aveuglement de l'esprit de système peut seul cacher un moment à quelques esprits.

Nous croyons donc avoir renversé ici, non pas seulement la doctrine particulière de Spinoza, qui repose tout entière, véritable colosse aux pieds d'argile, sur quelques principes arbitaires de la philosophie cartesienne; nous croyons avoir renversé la doctrine panthéiste considérée sous son point de vue le plus général, en faisant voir qu'elle ne satisfait la raison philosophique sur aucun point, en contredisant sur tous le sens commun et la conscience de l'humanité.

C'est que la conscience et le sens commun sont l'expression naturelle de la raison, et qu'après avoir reconnu le vide de cette théorie du développement inépuisable du principe absolu des choses dans la nature et dans l'humanité, nous trouverons peut-être un fondement scientifique de connaissance et de certitude dans la vieille doctrine de la production du monde par la volonté d'un Dieu créateur.

Quels sont, en effet, les points essentiels du problème, l'hypothèse du panthéisme ou du développement de l'Être absolu sous la forme du monde étant écartée, comme contradictoire et impuissante?

C'est, d'abord, d'assigner à l'être absolu une essence vraiment réelle et concevable par soi. Nous croyons l'avoir fait dans le précédent chapitre.

C'est d'indiquer ensuite le fondement sur lequel reposent les lois nécessaires et universelles qui dominent toute intelligence et toute réalité possible; à quoi nous avons encore répondu en montrant dans les principes mêmes de l'essence infinie, lesquels ne sont autre chose que les conditions de l'être absolu, et par conséquent de tout être, en montrant, dis-je, dans ces principes, la source des lois qui s'imposent à toute réalité possible ou actuelle. Qu'un être quelconque vienne à exister, en effet, et il subira nécessairement ces conditions d'existence, en dehors desquelles rien ne peut être ni se concevoir.

Mais, si l'Être absolu est seul par lui-même éternel, nécessaire, infini et parfait; si, par conséquent, les êtres finis sont, non pas tous les êtres possibles, mais seulement quelques-uns d'entre eux; s'ils sont contingents, s'ils ont commencé d'être, s'ils doivent finir; comment et pourquoi existent-ils? Quelle est la cause déterminée qui les fait être, et quelle est la raison, la loi générale de leur existence? A ces questions, sur lesquelles le panthéisme n'a pu nous satisfaire, la doctrine d'un Dieu créateur sera-t-elle plus capable de nous éclairer?

Les vérités scientifiques constatées par nous jusqu'à ce moment ne nous font point connaître la cause déterminée de l'existence et de la constitution actuelle des êtres qui composent le monde contingent; voilà ce qu'il y a de certain. Car nous avons établi sans doute le principe de la réalité et de l'essence absolue; mais comme le privilége même de cet être est de se suffire à soi-même et de ne supposer l'existence d'aucune autre chose que soi, la production

d'un monde fini ne résulte nullement de la connaissance de cet être. D'un autre côté, nous avons vu que vouloir rattacher intimement, étroitement les choses finies au principe absolu, comme l'a voulu faire le panthéisme, c'est détruire la réalité de ce principe, sans rien éclaircir relativement à la raison d'être des choses qui en découlent. Il nous faut donc trouver un principe nouveau d'où une telle explication puisse sortir. Or la croyance humaine résout cette difficulté, au moyen d'un fait que le panthéisme repousse, la production libre du monde par la volonté divine. Quelle est la valeur scientifique de ce dogme? Détruit-il l'idée que nous nous sommes faite de l'essence infinie, ou lui donne-t-il, pour ainsi dire, son complément, en y introduisant l'attribut de la personnalité, de la liberté? Explique-t-il ce que le panthéisme n'a pu éclaircir d'aucune manière, l'existence et la constitution actuelle du monde fini, ainsi que la loi de son développement? Voilà ce qu'il nous faut examiner.

La substance infinie de Spinoza et des panthéistes en général n'est pas, ne peut pas être une personne; car, n'étant réellement rien de distinct en elle-même, indépendamment des choses finies, n'ayant l'idée d'elle-même qu'autant que sa pensée se développe dans une intelligence particulière et limitée, elle ne saurait se connaître pleinement, ni, par conséquent, jouir de cette liberté parfaite qui repose sur la possession pleine et entière de soi-même par une conscience adéquate de sa réalité et de sa nature. Cette substance infinie qui devient toujours, et qui n'est jamais tout ce qu'elle peut être, ne saurait se posséder réellement; elle n'est donc pas une personne

libre, c'est-à-dire maîtresse d'elle-même, car appeler la liberté, comme le fait Spinoza, le développement fatal, que rien d'extérieur ne saurait entraver, il est vrai, parce qu'on le suppose infini, d'un principe aveugle qui ne se connaît que dans ses effets, c'est rompre ouvertement avec la raison.

Qu'est-ce donc que la conception et l'attribut même de la personnalité? Est-ce, en nous, un résultat de cette limitation de notre nature, qui fait que, rencontrant au dehors des forces dont nous ne disposons pas, éprouvant les impressions que produisent en nous des causes étrangères, nous nous distinguons ainsi négativement, et par l'effet de nos limites mêmes, des choses qui nous entourent? Que ce soit là l'occasion première de la naissance de cette idée en nous, je le veux bien, et je reconnais de plus qu'un sensualisme exclusif, qui voudrait tout faire sortir de l'impression sensible et de la conscience qu'on en a, ne saurait trouver de fondement plus réel ni de portée plus étendue à ce principe; que celui-ci, dès-lors, n'ayant de valeur que relativement aux affections passives d'un être borné de toutes parts, ne pourrait en effet convenir à l'Être infini et parfait.

Mais s'il est vrai, au contraire, que la conscience repose surtout, comme nous croyons l'avoir établi (1), sur le développement de mon activité intérieure; si, alors même qu'une force extérieure arrête la mienne, je suis instruit de l'effort que je fais pour y résister, plus directement encore que de l'impression que cette cause inconnue produit en moi; si, enfin, toute bornée qu'est cette connaissance et cette possession de

(1) Liv. I, c. III. *De la conscience.*

moi-même, qui pénètre à peine la superficie de mon être; toute faible qu'est cette libre disposition de ma force propre, dont triomphent à chaque instant les influences aveugles de l'instinct ou de la passion, j'ai cependant la conception pure d'une personnalité parfaite, c'est-à-dire d'un être qui se connaît et se possède dans les derniers replis de sa nature, et en qui rien ne se produit que par l'acte même de sa toute-puissante liberté; si c'est bien là par conséquent dans ma pensée l'idée absolue d'une des perfections de l'être, dont je ne trouve en moi qu'une incomplète manifestation, mais dont l'idéal devient à mes yeux le but que je dois poursuivre comme une des conditions nécessaires de l'accomplissement de ma nature: comment ne pas reconnaître dans cette idée, à moins de renverser tout ce que nous avons dit jusqu'à ce moment, la conception d'un des éléments essentiels de l'essence absolue; dans ce principe, un de ces attributs de l'être parfait, dont l'intuition éclaire et domine la connaissance de notre propre réalité?

La personnalité, la conscience et la possession de soi-même, qui est le fondement véritable de la liberté, se trouve donc dans l'Être infini, comme une des conditions nécessaires de sa réalité et de sa perfection; et nous pouvons même le dire, c'est seulement après la démonstration de cet élément de sa nature qu'il peut être permis de l'appeler Dieu, et qu'on échappe entièrement, aux yeux de la conscience morale, à l'accusation d'athéisme.

Que l'admission de la personnalité dans l'essence absolue y introduise d'ailleurs un principe de multiplicité, une triplicité nécessaire, en établissant un

nouveau rapport de cet être à lui-même, c'est une conséquence qui ne doit point nous effrayer, puisque nous l'avons rencontrée déjà en exposant les autres conceptions de la raison, et que nous en avons montré alors la nécessité, ainsi que l'impossibilité de s'y soustraire à moins de renoncer à rien connaitre, à rien dire de la nature de l'Être infini.

Nous devons donc ici insister seulement sur les lumières nouvelles que nous pouvons tirer de la démonstration de ce principe, pour l'éclaircissement du problème de la production de l'univers.

Pour qu'un être quelconque soit à nos yeux la cause réelle et suffisante d'un autre être, que faut-il que nous concevions en lui? Le degré de réalité nécessaire à la production de l'effet est sans doute la première condition. A ce titre, l'Être infini, en qui nous concevons la realisation éminente de toute condition d'existence et de toute perfection, sera pour le monde fini une cause suffisante. Mais enfin ce premier point ne résout pas toute la question; car en vertu de quel principe la cause absolue est-elle déterminée à produire l'effet particulier dont l'existence nous est donnée, et qui est le monde contingent? La raison sera-t-elle satisfaite, si l'on suppose que cette production se soit faite d'une manière aveugle et fatale, sans que la cause eût elle-même connaissance de ce qu'elle produisait, et dirigeât sa propre action? Non, une telle explication ne contenterait pas la pensée. La même induction qui portait les anciens à personnifier toutes les causes de la nature, qui nous fait attribuer encore à l'action d'une liberté intelligente les actes que l'instinct fait accomplir aux animaux, la même induc-

tion nous fait concevoir dans la cause absolue l'intelligence et la liberté, c'est-à-dire la connaissance, la possession et la direction de son acte. Et comment n'en serait-il pas ainsi? Nous saisissons en nous une cause de ce genre, nous concevons qu'une telle manière d'agir est supérieure au developpement aveugle d'une force qui ne se connaît point, et, au nom du principe même dont nous signalions la présence dans la pensée de Spinoza, à savoir que, dans la substance infinie, doit se concevoir la realité éminente de toute perfection, nous déclarons que cette forme supérieure de l'être se trouve en elle, et que Dieu est une personne, une cause intelligente et libre, parce que, s'il ne l'était pas, il manquerait d'une perfection qui existe en nous, et qui, dès lors, n'aurait plus de fondement dans le principe absolu des choses.

Ou plutôt, ce n'est pas ce procédé logique et réfléchi que suit naturellement la pensée; elle obeit à la conception nècessaire de la cause, dont elle trouve, il est vrai, immédiatement en elle-même, une certaine realisation, et, l'appliquant à tous les objets qu'elle conçoit, elle n'admet comme suffisamment expliquée, comme appuyée sur son dernier principe, la production d'un effet particulier, que quand la cause d'où il émane, ayant en soi la realité substantielle nécessaire pour rendre compte de celle de l'effet, se possédant d'ailleurs et se sachant capable de le produire, se determine à le tirer, pour ainsi dire, de soi, et à lui donner naissance. L'exercice de notre liberté nous présente à chaque instant des exemples de ce genre d'action, le seul qui satisfasse la pensée; car, lorsqu'une cause aveugle est attribuée à un effet,

comme le produisant nécessairement par l'action d'une force fatale, nous concevons toute cause de ce genre comme mise en acte et soumise à certaines conditions d'exercice qui la déterminent à agir d'une certaine façon, par une cause plus haute, qui se rendait compte de l'effet à produire et des lois nécessaires imposées à sa réalisation. C'est pourquoi le développement fatal de la substance absolue de Spinoza ne satisfait pas la pensée comme explication dernière des choses, tandis que la production librement déterminée du monde par une cause intelligente, qui trouve d'ailleurs en soi le principe éminent de toute perfection, de toute manière d'être communicable aux objets finis, est conforme et peut seule répondre à toutes les exigences de la raison.

Cela veut-il dire qu'aucune obscurité n'existe plus pour nous dans l'énoncé du dogme de la création? Nous sommes loin de le prétendre. Ainsi, que la cause infinie, dont le seul acte adéquat et nécessaire consiste dans l'éternelle réalisation d'elle-même, se manifeste en outre hors de soi à un moment donné par la production du fini, qui est comme de surcroît, et qui ne répond qu'infiniment peu à son inépuisable fecondité; que la pensée absolue s'abaisse à la connaissance du multiple, qui est quelque chose de nouveau, et qui pourtant n ajoute rien à sa portée, puisque par soi et essentiellement elle comprend le principe éminent et actuel de toute réalité véritable; que l'Être parfait, enfin, la substance qui contient en soi toute condition positive d'existence, en communique quelque chose, sans rien diminuer de sa propre réalité, à des objets qui ne pourront être hors d'elle, et ne seront

pourtant pas elle, qui existeront et seront conçus par elle, tout en en restant infiniment séparés : notre raison se confond dans ces pensées ; mais, du moins, ici encore, comme quand il s'agit de la conception de l'essence absolue elle-même, notre raison se rend compte de sa propre faiblesse, et l'accepte en s'en effrayant d'autant moins qu'elle a mieux établi tous les degrés par lesquels elle s'est élevée jusque-là.

Nous croyons donc avoir clairement et solidement démontré que la production du monde fini par une cause intelligente peut seule donner à la pensée la raison dernière de l'existence actuelle des choses contingentes. Nous savons de plus que les lois marquées du caractère de nécessité auxquelles ces objets se trouvent soumis, comme les lois de l'étendue, par exemple, celles de la quantité, celles de la logique même, résultent de ces conditions suprêmes de toute réalité possible, qui ont dans la nature même de l'Être absolu leur principe le plus élevé. Ainsi nous rendons compte également de deux choses que le panthéisme se trouvait impuissant à expliquer : l'essence nécessaire et intelligible des objets finis, et le fait de leur existence. Reste à indiquer le fondement des lois particulières de leur développement actuel ; car le monde n'étant pas pour nous, comme pour Plotin, la réalisation infinie et éternelle de toutes les natures d'êtres possibles et concevables, mais n'en contenant, au contraire, qu'un certain nombre, certaines espèces déterminées, certains êtres qui ont commencé et qui doivent aboutir à un terme également précis, nous devons assigner le principe auquel doit se rattacher la connaissance que nous pouvons avoir du des-

sein et du plan général de l'univers créé; car c'est là une connaissance que notre intelligence réclame, et à laquelle nous avons prouvé que le panthéisme ne saurait satisfaire.

Ce n'est point ici, toutefois, que nous devons tracer ce plan et exposer ses lois, pas plus que nous n'avons dans le livre précédent fait le tableau des vérités physiques ou mathématiques pour en indiquer les conditions; nous reviendrons plus tard (1) à l'étude de cette question spéciale. Pour le moment, nous avons à établir le fondement sur lequel reposera toute connaissance de ce genre, et qui en fera la valeur. Or ce fondement, c'est un principe que Spinoza, fidèle encore sur ce point à une exagération de Descartes, repousse avec violence et mépris, c'est le principe des causes finales. Son dédain, pourtant, ne saurait nous imposer, car nous connaissons maintenant son impuissance, et nous avons mis hors de doute la liberté intelligente de la cause première. Si donc cette cause agit avec conscience de son acte, et d'une manière raisonnable, elle agit en vue d'un but, elle destine son œuvre à une certaine fin, et elle dispose les moyens qui doivent l'y conduire. L'analyse de la nature des êtres, éclairée de cette conception que ces êtres sont faits pour une fin et constitués en vue de l'atteindre, nous met donc en état de déterminer précisément la destinée spéciale à laquelle ils sont appelés, et que, en raison même même de la perfection de la cause première, ils ne peuvent manquer d'atteindre : ce qui est un point capital pour la solution de tous les problèmes qui touchent à la nature de l'homme.

(1) Voyez le dernier livre.

Est-il vrai maintenant qu'en cela nous détruisions la liberté suprême de Dieu, comme le prétend Spinoza, en la subordonnant à des lois qui la dominent, comme la conception du bien, par exemple, but nécessaire de tous ses actes? Nous répondrons en deux mots à cette objection. Le bien, d'abord, c'est Dieu même: la loi du bien résulte de l'essence divine, comme les règles nécessaires de l'étendue ou de la pensée; c'est donc en lui-même, dans sa nature absolue, que Dieu trouve la règle qui doit diriger l'exercice de sa liberté. En second lieu, une liberté qui se dirige ainsi, un être qui se gouverne lui-même suivant le bien qu'il conçoit, est-il supérieur ou inférieur à la substance aveugle, qui se développe fatalement, et ne prend conscience de soi que d'une manière accidentelle et dans ses effets secondaires?

Nous soumettons cette question au jugement de la conscience et de toute raison étrangère à l'esprit de système et aux hypothèses arbitraires des métaphysiciens panthéistes.

## CHAPITRE VI.

### Fondements de la Certitude.

Nous avons parcouru dans son entier le cercle de l'intelligence humaine considérée sous le double point de vue des caractères que présentent d'abord les opérations et les principes essentiels de la pensée, et ensuite sous le rapport de la nature des objets de nos conceptions. Il nous faut maintenant résumer les résultats obtenus par cette analyse, et en faire sortir nos conclusions relativement au problème de la certitude.

Nous croyons devoir faire remarquer d'abord qu'une étude approfondie comme celle que nous avons faite, modifie un peu, ce nous semble, les termes dans lesquels la question est ordinairement posée, et qui, en présentant la difficulté sous un jour faux, en ont si souvent reculé ou rendu impossible la solution.

Que demande-t-on, en effet, d'ordinaire, lorsqu'on pose à la raison humaine le problème de la certitude? On exige d'elle de démontrer que ses idées répondent à un objet réel, adéquat à la représentation qu'elles en donnent. On exige, subsidiairement, qu'elle s'assure un moyen, une règle, un *criterium*, en vertu duquel elle soit toujours à même de distinguer une notion vraie d'une notion fausse. Quelle est la valeur

de ces exigences, auxquelles la raison humaine semble s'être trouvée, jusqu'ici, hors d'état de satisfaire, et qui l'ont fait accuser d'une impuissance absolue dans la question de la certitude?

Au début de nos recherches, nous avons accepté sans doute le problème tel qu'il est habituellement posé. Nous avons assigné comme but à nos efforts l'établissement d'un ordre de connaissances légitimes, c'est-à-dire de notions qui correspondent exactement à la réalité des choses. Mais, avons-nous ajoute, le seul moyen pour nous d'arriver là, c'est de connaître d'abord d'une manière complète les principes et les lois de notre pensée.

Nous nous sommes donc bien gardé de faire comme les philosophes du moyen âge, qui, se demandants'il y avait ou non des objets correspondant à nos idées générales, c'est-à-dire à l'ensemble de nos idées, se jetaient à corps perdu dans la discussion de ce que seraient ou ne seraient pas ces objets: point de vue d'où ne pouvaient naître que des systèmes plus ou moins exagérés, plus ou moins satisfaisants, jamais de solution scientifique. Nous avons analysé nos idées elles-mêmes, et, des caractères que nous avons reconnus en elles, de l'origine que ces caractères nous ont porté à leur assigner, est résultée tout naturellement la distinction de celles de ces notions qui ont au dehors un objet réel, de celles qui n'en sauraient avoir. C'est ainsi que nous est apparue dans toute son évidence l'impossibilité de révoquer en doute les données de la conscience, et la cause de cette impossibilité; puis le peu de valeur, comme connaissance objective, des notions qui résultent de toutes nos impressions

sensibles, notions indubitables comme faits internes, mais auxquelles on ne saurait attribuer aucun pouvoir représentatif de la nature réelle des objets considérés en eux-mêmes.

C'est là un premier point dont l'importance est tout à fait capitale ; car c'est à condition d'imputer à tout l'ensemble de nos connaissances l'impuissance de cet ordre de notions que les sceptiques ont pu pendant si longtemps, comme nous le ferons voir au livre suivant, prétendre que la pensée humaine est nécessairement plongée dans une incertitude absolue.

Toutes ces notions que la sensibilité fournit et que l'imagination travaille, notions éminemment confuses et variables suivant l'organisation individuelle de chacun de nous, se trouvant rejetées par nous-même, comme indignes de toute prétention au titre de connaissances réelles, nous en avons signalé d'autres qui se font remarquer, au contraire, par un caractère de netteté, d'universalité, de nécessité que les premières ne nous présentent jamais. Celles-là portent avec elles une évidence à laquelle l'esprit humain ne saurait se soustraire. Étrangères aux phénomènes variables de notre vie individuelle, elles se présentent à nous comme l'intuition immediate de quelque réalité immuable, de quelque objet dont elles nous révèlent la nature intime. De telles idées correspondent-elles à quelque chose qui soit vrai, indépendamment de notre propre pensée qui le conçoit? En géneral, nous sentons en nous une propension naturelle à l'affirmer. Mais, d'abord, si une distinction plus précise n'est pas faite, la question ainsi posée soulèvera des difficultés nouvelles.

En effet, la connaissance que j'ai de la forme, de la grandeur, de la solidité de cet objet étendu que je perçois en ce moment; la conception d'une loi générale de la physique, comme celle de la chute des graves, par exemple; la définition d'une figure géométrique, entendue par moi avec ses propriétés nécessaires; enfin, l'intuition immédiate de l'espace absolu, dans lequel je conçois tous ces objets; sont-ce là des notions du même ordre, et qui puissent prétendre également, quelque clarté qu'elles aient d'ailleurs, à une valeur objective identique? C'est encore l'analyse des opérations de l'esprit qui nous a fourni la réponse à cette question.

Écartant, pour le moment, la perception directe de l'objet matériel, point sur lequel nous reviendrons tout à l'heure, il nous a paru que nos connaissances se développent, que nos idées se forment par le jugement, et que le jugement consiste à appliquer aux données de l'expérience un certain nombre de conceptions simples, irréductibles et absolues, qui constituent l'essence même de la raison, comme l'idée de cause, de substance, d'espace, de temps, de pensée, etc.; que ces conceptions primitives, exprimant pour notre pensée les principes mêmes de l'être, nous mettent à même de découvrir les lois ou conditions nécessaires de toute réalité, de toute existence possible, ce qui peut se faire avec une évidence plus grande et une certitude plus entière, là où l'on considère les conditions d'un seul mode d'existence envisagé dans sa forme abstraite et indépendamment de toute matière expérimentale, comme les lois de l'étendue et de la quantité dans les mathé-

matiques; ce qui présente plus de difficultés et de chances d'erreur, à cause de la complexité de l'objet qu'on étudie, lorsqu'on cherche, comme en physique, les lois qui président aux manifestations diverses de la réalité matérielle, que l'expérience doit d'abord saisir dans tous ses éléments, afin de nous révéler les phénomènes dont il s'agit de déterminer les causes et les lois.

Mais, quoi qu'il en soit de cette différence entre les sciences purement abstraites et celles qui reposent sur l'observation des réalités contingentes, le principe de la perception immédiate de ces objets étant mis à part, il en résulte que tout le développement de notre intelligence consiste à découvrir des lois, des conditions d'existence, ce qui exclut toute supposition d'un objet réel correspondant; mais qu'en revanche tout ce développement repose sur l'intuition de certains principes absolus, exprimant pour nous les fondements essentiels de l'être, et de la valeur desquels dépend la portée légitime de toute notre intelligence.

L'appréciation de la valeur de ces principes a donc dû devenir pour nous le point décisif de la question. Et précisément sur ce point nous avons rencontré les objections d'un scepticisme subtil, qui, ayant assez bien reconnu les lois nécessaires du développement de notre intelligence, trouvait dans le caractère même de nécessité avec lequel ces principes s'imposent à notre pensée, un motif de les révoquer en doute, et d'en faire des formes de notre entendement, auxquelles, il est vrai, nous ne pouvons nous soustraire, mais qu'il nous est également impossible de

justifier comme correspondant à la réalité des choses.

Entreprendre de prouver positivement la légitimité absolue de ces principes, c'eût été lutter contre une impossibilité que l'on objecte sans cesse à la raison humaine pour triompher de son impuissance. Aussi nous sommes-nous bien gardé de le faire. Il nous a paru d'ailleurs qu'il suffisait pleinement de montrer au sceptique dont il s'agit que son doute n'était exprimable et concevable qu'au moyen d'un certain nombre de formes ou principes absolus de la raison, comme l'idée de la pensée, celle de la vérité, etc.; qu'il présupposait la valeur absolue de ces formes, en s'appuyant sur elles pour essayer d'ébranler les autres, et qu'en conséquence, il fallait, ou qu'il se tût absolument sur cette difficulté, puisqu'il la résolvait en la posant, et affirmait nécessairement ce qu'il voulait nier, ou bien qu'il abandonnât ce qu'il avait lui-même établi, l'importance fondamentale de ces principes universels de toute pensée, et qu'il retombât dans la région des notions confuses et individuelles du sensualisme qu'il combattait.

Voilà donc la portée générale de notre intelligence établie d'une manière définitive et inébranlable, non pas indistinctement, en ce sens que toute notion ait un objet réel qui lui corresponde, mais avec l'indication précise et déterminée du mode de réalité que réclame dans l'objet le caractère même de nos différentes connaissances.

Du moment, en effet, que nous avons reconnu le principe sur lequel reposent les notions que nous fournit la conscience, il en résulte immédiatement qu'elles désignent ou les actes que nous produisons

nous-mêmes, sciemment et volontairement, ou les impressions que nous éprouvons, les phénomènes qui se passent en nous par suite de notre organisation intime et de l'action des objets extérieurs. Cette distinction, à son tour, en plaçant dans la libre disposition de notre propre activité le fondement de la certitude des faits d'expérience, en ne laissant qu'une valeur très-secondaire et très-indirecte à la sensation considérée comme moyen de connaissance, nous a mis dans la voie qui seule peut nous conduire à la perception directe de ce que sont réellement les objets qui nous entourent, et nous avons fait voir comment, par la conscience des mouvements, des efforts que nous produisons dans le monde physique, nous est immédiatement révélé ce qu'il y a d'essentiel, de vraiment réel dans la nature des corps, les qualités solides auxquelles se rattachent les propriétés secondaires qui en sont le résultat et le signe.

A cette connaissance de nos actes propres et des réalités particulières avec lesquelles ils nous mettent en rapport immédiat, se rattachent étroitement les conceptions rationnelles qui nous rendent intelligible ce qu'il y a d'universel dans l'essence des choses. Par là, nous découvrons les lois nécessaires de ce qui est, de ce qui est même seulement possible; mais ces lois résultent de quelques principes plus élevés, de cette essence absolue de l'Être qui est le fondement dernier de toute chose existante ou concevable. Nous avons essayé de déterminer exactement le degré de la connaissance qu'il nous est donné d'avoir de cette réalité suprême; et, en établissant d'une manière que nous croyons inébranlable la valeur de ces fon-

dements essentiels de toute pensée et de tout être, nous avons posé sur leur base véritable ces conditions d'existence qui précèdent en quelque sorte et dominent toute manifestation d'une substance contingente, et qui, par là même, forment l'antécédent logique de toute connaissance.

Mais le monde contingent, pris en lui-même, ne nous offre point le caractère d'infinité, de nécessité, de perfection, que nous trouvons dans la seule essence absolue. Il a donc sa raison d'être et sa constitution particulière, telle qu'il l'a reçue de la libre action de l'Être qui l'a créé. Cet Être, étant intelligent, a fait son œuvre en vue d'un certain but, en appropriant à ce but la disposition des parties de cet ensemble auquel s'imposait d'ailleurs l inévitable rigueur des conditions universelles d'existence que nous avons indiquées plus haut. Si donc, en étudiant la constitution de l'univers, nous découvrons cette relation nouvelle, de certains moyens combinés de manière à produire un certain résultat sous la raison supérieure des nécessités métaphysiques qui s'imposent à toute réalité possible, nous aurons trouvé là un principe nouveau de connaissance, un fondement de certitude aussi important, aussi inébranlable que les autres.

Quel est donc, après cela, le sens de ce moyen de certitude universel et infaillible, de ce *criterium* propre à distinguer en toute circonstance le vrai du faux, dont on exigeait de nous la recherche ? Sans doute nous ne l'avons pas trouvé; mais comment aurions-pu le faire? N'est-il pas contradictoire de supposer que l'homme puisse acquérir le moyen de se préser-

ver absolument de l'erreur? Une intelligence imparfaite et finie comme la nôtre ne pourra-t-elle pas toujours s'égarer? Poser ainsi le problème de la certitude, c'est, selon nous, manifester l'intention de le déclarer insoluble, en imposant à la pensée de l'homme une condition qu'elle ne pourra jamais remplir.

Mais à quel résultat, à quelle solution sommes-nous donc arrivé? Nous avons assigné les inébranlables points d'appui sur lesquels la pensée humaine peut se fonder pour élever l'édifice indéfini de ses connaissances.

Ces points d'appui, ces fondements de toute certitude sont au nombre de trois.

C'est d'abord la conception des principes absolus de l'être, au moyen desquels nous pouvons établir d'une manière universelle et nécessaire les lois qui s'imposent à toute réalité possible.

Les idées de ce genre, parfaitement claires et distinctes, se justifient naturellement par leur évidence même : Descartes ne demandait pas d'autre preuve de leur valeur irrécusable. Cependant un scepticisme plus raffiné venant à contester cette valeur, il suffit de montrer que ces conceptions étant la condition de toute pensée comme de tout être, notre intelligence ne se concevant elle-même que par ces principes, en contester la portée, ce serait se refuser le moyen d'énoncer toute parole, d'exprimer son doute même, ce qui réduit l'homme à l'impossibilité de récuser le témoignage de sa faculté de connaître, prise absolument.

Il est donc établi par là que, par son essence, notre pensée ne peut pas douter qu'elle ne réponde à la

réalité des choses ; et quand elle s'exerce par conséquent sur ces conceptions fondamentales et irréductibles ou sur les déductions qui en sortent irrésistiblement, et qui en sont autant de conséquences, nécessairement imposées à des objets dont on se rend parfaitement compte, comme les objets mathématiques par exemple, alors la valeur de la connaissance ne peut être ébranlée, la certitude est pleine et entière. Il en serait autrement, comme nous le dirons tout à l'heure, si l'on appliquait les déductions de ce genre à des objets confusément connus, comme il arrive en physique, par exemple. Mais énumérons d'abord les autres principes de certitude.

Si nous donnons à celui qui précède le nom de principe de certitude métaphysique, nous appellerons principe de la certitude de fait la connaissance irrécusable que nous avons des actes que nous produisons et, par suite, des impressions que nous éprouvons et auxquelles nous avons prêté une attention accompagnée de conscience, ou des objets externes avec lesquels nous nous sommes trouvés en rapport immédiat.

Mais là aussi la certitude n'est entière et incontestable que quand aucun élément étranger et confus ne vient se mêler à la perception de l'acte personnel et en troubler l'évidence. Car si, n'ayant prêté qu'une attention imparfaite à la perception d'un objet, je me crois également sûr de tout ce qui a pu m'apparaître, ou si je regarde comme également valables et instructives les données sensibles, obscures par conséquent et insuffisantes, et les connaissances plus réelles que je puis acquérir par une perception bien

dirigée, il est impossible de nier que je tomberai dans l'erreur, et ce n'est pas nous qui prétendrons mettre l'esprit de l'homme absolument à l'abri de semblables chutes. Mais nous avons indiqué le principe en vertu duquel il pourrait atteindre la vérité, nous en avons mis dans tout son jour la portée légitime ; nous garantissons par conséquent la valeur des connaissances acquises sous ces conditions essentielles, et nous mettons l'esprit de l'homme en demeure de s'y conformer, sous peine de s'éloigner du vrai, c'est tout ce que nous pouvons faire, tout ce qu'on peut exiger de nous.

Enfin, nous avons fait sentir l'importance d'une troisième source de certitude, à laquelle nous donnerons si l'on veut le nom de principe de certitude morale. La véritable cause, avons-nous dit, est la cause intelligente et libre, celle qui produit son effet sciemment et en vue d'un but, et qui approprie la nature de cet effet à la réalisation de cette fin. Nous avons conscience d'agir de cette façon, et nous affirmons que le monde fini doit tenir sa constitution d'une telle cause, que tout doit y être fait en vue d'une fin et disposé pour l'atteindre.

Là donc où nous pourrons discerner d'une manière claire et complète la nature d'un être, de manière à pouvoir assigner le but auquel il est destiné, nous serons en droit d'affirmer que ce but sera atteint, car la cause parfaite ne fait rien en vain, elle ne saurait se dejuger, ni manquer aux lois absolues de son essence. Ainsi, l'homme nous apparait-il comme un être qui connaît la perfection, et qui, étant capable de se diriger lui-même, est par conséquent obligé de

la poursuivre? Nous pouvons affirmer avec une entière certitude que s'il accomplit cette loi de sa nature, s'il poursuit la perfection comme il le doit, il y arrivera un jour, autant du moins que le comportent les limites nécessaires de ses facultés; car sans cela, Dieu lui eût donné en vain et la conception, et le désir de cette perfection, et le pouvoir de chercher à la réaliser.

Mais substituez à la cause absolument intelligente et parfaitement libre, c'est-à-dire maitresse de faire toujours le bien qu'elle conçoit, une cause susceptible d erreur et faillible comme l'homme; substituez, d'autre part, à la conception simple, malgré sa profondeur, de la nature et de la destinée morale de l'homme, celle d'une partie limitée et complexe de son existence, ou bien celle d'une fraction quelconque de l'humanité, ou d'un être, quel qu'il soit, dont l essence ne nous soit qu'imparfaitement connue : alors, de la certitude lumineuse et irrécusable, vous tombez dans une probabilité plus ou moins obscure, plus ou moins restreinte.

Ainsi, à part sa destinée absolue, tout homme a un rôle à jouer, une tâche à remplir dans le monde; mais quel est celui qui peut avoir de sa destinée sociale une connaissance assez complète et assez claire pour pouvoir se déclarer certain de ce qui lui doit arriver dans l'avenir? Ainsi encore, je puis savoir qu'un homme a suivi jusqu'à ce jour dans sa conduite les lois de la raison, que tel autre au contraire s'est depuis longtemps soumis à l'empire du vice; serai-je pour cela parfaitement certain que demain le premier ne faillira pas, que l'autre ne reviendra pas

à une conduite meilleure? Evidemment, il ne peut y avoir dans ces différents cas qu'une probabilité énorme dans quelques circonstances, presque égale pour la direction de nos actes à la certitude la plus entière, mais enfin, rigoureusement, philosophiquement, il n'y a là rien d'absolu.

Il en est de même relativement aux déductions de nécessité métaphysique. Là où, comme en géométrie, les conséquences qui découlent des principes absolus de l'être sont considérées comme s'appliquant à des objets dont l'expérience a fourni l'idée, sans doute, mais qui sont envisagés maintenant d'une manière abstraite et constitués par la pensée même qui les compose de certains éléments à elle parfaitement connus, la certitude n'est point entamée. Le même privilége appartiendra à la physique quand elle posera les lois du mouvement ou de la dynamique d'une manière abstraite et purement mathématique; mais quand elle appliquera ces lois à une masse complexe d'objets matériels imparfaitement connus en eux-mêmes, dans leur composition et dans leur essence, alors, à parler rigoureusement, la probabilité seule sera de mise.

Il est vrai que les degrés pourront en être très-divers. Car cette probabilité sera très-faible, si l'expérience a été restreinte, si le phénomène dont on indiquera la loi est peu général, enveloppe de nombreux éléments, et se rattache de fort loin, par des conséquences inconnues ou obscures, à l'essence intime et universelle de la substance corporelle, comme dans les faits météorologiques. D'autres fois, au contraire, la probabilité devient tellement forte que le

doute serait presque ridicule. Ainsi les lois reconnues par l'astronomie à la marche des corps célestes ayant d'une part été mille et mille fois vérifiées par l'expérience, et reposant d'ailleurs comme base expérimentale, non expliquée encore par la raison, sur une notion très-simple, et qui touche immédiatement à l'essence intime de l'être matériel, le principe de la gravitation, on peut dire que l'on ne saurait sans folie mettre en doute la valeur des résultats d'une pareille science; mais enfin, tant qu'on ne comprendra pas d'une manière parfaitement claire comment et pourquoi, par quelle nécessité naturelle, résultant de son essence même, le corps gravite vers le corps, jusque-là il n'y aura de certitude absolue, irrécusable, ni pour cette loi fondamentale, ni pour les conséquences qu'on en tire.

Si donc nous définissons les choses, comme nous devons le faire ici, avec une rigoureuse précision, il en résulte que les lois reconnues par la philosophie au développement de notre intelligence et de notre activité, sont en réalité, malgré l'apparence contraire, plus certaines que celles de la physique, parce que nous concevons immédiatement les principes de notre être sous les conceptions rationnelles qui le dominent et le rendent intelligible, tandis que nous ne savons encore ce qu'est au fond l'être matériel.

Reste enfin à parler de la certitude de fait. Elle repose, avons-nous dit, sur le témoignage de la conscience. Celle-ci doit donc être parfaitement claire et complète, soit dans la perception présente, soit dans le fait de mémoire qui la rappelle. De là résulte, premièrement, qu'il n'y a certitude absolue

sous ce rapport que quand nous avons nous-même perçu le fait : hors de là encore, probabilité seulement. Sans doute mille considérations peuvent faire varier celle-ci et l'accroître indéfiniment : le nombre des témoins, leur véracité, l'absence de motifs de nous tromper, enfin la vraisemblance du fait rapporté, sont autant de motifs d'ajouter foi au témoignage ; mais tout cela cependant ne peut jamais produire l'absolu de la certitude. De plus, on peut souvent se tromper soi-même en croyant voir plus qu'on ne voit, ou avoir vu mieux qu'on n'a vu : ce sont là les faiblesses communes de notre nature. Mais, on le sait, il n'est pas besoin que l'homme soit infaillible, il suffit qu'il y ait pour lui un fondement possible de vérité sur lequel il puisse s'appuyer toujours pour étendre ses connaissances légitimes. Or, si, nous étant trompé hier, nous avons pu aujourd'hui reconnaître notre erreur, c'est donc qu'apparemment nous pouvons nous assurer de reconnaître le vrai, et, par une attention mieux dirigée, éviter désormais la même faute, et profiter de la découverte antérieure pour en faire demain une nouvelle.

Que, par là, nous fassions de la conquête de la vérité et de la science une tâche longue, pénible, exposée à bien des risques et à des chutes fréquentes, il n'entre pas dans notre dessein de le nier : il nous suffit d'avoir établi que cette conquête est possible dans les limites mêmes de notre être.

Non pas que, par ces derniers mots, on doive entendre (comme l'ont soutenu certaines écoles que nous examinerons tout à l'heure) que nous soyons réduits en toutes choses à une probabilité, toujours

croissante peut-être, mais toujours infiniment éloignée d'une certitude absolue, à laquelle nous ne pourrions jamais parvenir. Car s'il est vrai que nous ne puissions pas nous flatter de posséder jamais une science complète, également certaine, de tous les objets que nous concevons, il n'en est pas moins établi maintenant que, sur certains points au moins, notre esprit rencontre et possède une irrécusable et entière certitude, et que de ces points, comme d'autant de centres d'action, il peut rayonner et s'étendre dans le monde des choses intelligibles, et agrandir indéfiniment le domaine de ses connaissances certaines et de ses opinions probables, la possession des premières étant même l'indispensable condition de l'accroissement des autres.

Deux choses sont donc par nous démontrées maintenant, lesquelles ne font que confirmer et développer la doctrine de notre grand Descartes : c'est d'abord que par sa nature notre entendement est fait pour la vérité, et s'y rapporte par tous ses principes essentiels; que l'erreur vient d'une fausse direction imprimée à l'intelligence par l'usage volontaire et individuel du jugement qui dépasse les limites de la connaissance actuelle là où il n'a pas le droit de le faire, et qui n'use pas convenablement des ressources qui sont à sa portée.

C'est qu'en second lieu l'usage de ce jugement, ou l'emploi que nous pouvons faire de notre faculté de connaître, repose sur un principe très-légitime, la conscience irrécusable que nous avons de nos propres actes, et qu'en conséquence, si nous dirigeons cette intelligence et cette activité personnelle confor-

mément aux conceptions absolues qui nous sont également données, et qui correspondent aux principes nécessaires de toute vérité et de tout être, il n'y a pas de raison pour que nous ne puissions pas arriver ainsi à des connaissances non pas sans bornes, mais très-réelles et parfaitement incontestables.

Tels sont les résultats que nous croyons pouvoir tirer des analyses que nous avons faites. Ils nous paraissent répondre d'une manière suffisante aux difficultés comme aux prétentions que nous avons soulevées en commençant. Mais notre tâche ne serait pas suffisamment accomplie si, avant d'en faire sortir la doctrine explicite qui peut s'y trouver contenue, nous ne soumettions pas nos propres assertions au contrôle de l'histoire en nous rendant compte des solutions diverses qui ont pu, jusqu'à ce jour, être données aux problèmes que nous avons agités.

# LIVRE QUATRIÈME.

---

## CHAPITRE PREMIER.

Position du Problème historique.

Premières époques de la Philosophie ancienne.

Il n'est sans doute aucune science qui, par ses difficultés ou ses lacunes, n'exige de celui qui la cultive des efforts pénibles et soutenus; mais là du moins, si des échecs attendent l'homme, la valeur de la science elle-même est reconnue de tous, et, en vous contestant la force d'atteindre le but, on ne nie pas qu'il soit réel. Nous seuls avons besoin d'une foi presque surhumaine dans la possibilité même de la science dont nous avons embrassé les recherches; car non-seulement nous devons nous défier de notre propre insuffisance, mais chaque jour nous entendons répéter que nous poursuivons des chimères, et que l'objet même de nos travaux n'existe pas.

Ceux qui professent cette opinion s'attaquant, en définitive, non pas seulement à nous, mais à une des aspirations les plus constantes de la raison humaine, leur réfutation se trouve implicitement contenue dans la solution même du problème que nous avons

étudié, et dans l'établissement scientifique des fondements inébranlables de la certitude; mais comme l'argument le plus commun et le plus spécieux qu'invoquent contre nous ceux qui condamnent notre science sans la connaître, se tire des contradictions perpétuelles et radicales que présentent entre eux, dit-on, les systèmes élevés jusqu'à ce jour en philosophie; comme on s'autorise, de plus, des attaques dirigées de tout temps par les sceptiques contre la possibilité de tout dogmatisme, nous voulons examiner ici rapidement les doctrines diverses qui se sont succédé dans l'histoire; et il nous semble que nous aurons complétement renversé les objections précédentes, si nous faisons voir, d'une part, que les philosophes à la vérité se sont toujours contredits et combattus dans ce que leurs systèmes présentaient de confus et d'arbitraire, c'est-à-dire sur les points qui n'étaient pas encore scientifiquement établis, mais que le terrain commun des découvertes réelles, également reconnues de tous, va s'agrandissant toujours, et resserrant de plus en plus les questions litigieuses; si nous montrons en outre que le scepticisme, exprimant aux diverses époques où il se montre ce qu'il y a d'obscur et d'insuffisant dans la science, se transforme également et se rétrécit, pour ainsi dire, de plus en plus, en s'approfondissant, à mesure que les progrès de la science le chassent des positions qu'il occupait d'abord, et le refoulent dans ces derniers fondements de la métaphysique où nous avons essayé de l'étouffer.

Nous nous proposons donc un double but dans ce livre, où nous allons parcourir l'ensemble de l'histoire de la philosophie : c'est d'abord de mettre en

lumière les résultats positifs les plus importants des doctrines dogmatiques qui se sont successivement produites, en nous attachant surtout au point de vue de la constitution de la science; c'est ensuite, de montrer que la partie négative de la philosophie, ou le scepticisme, dépend toujours, comme les contradictions mêmes des systèmes affirmatifs, de ce qu'il y a de faible dans la connaissance des principes, et qu'il va en diminuant sans cesse, jusqu'à disparaître enfin complétement devant une connaissance plus claire de la méthode scientifique et des conditions véritables de la pensée. Ainsi parviendrons-nous peut-être à ébranler un peu l'assurance de ceux qui, objectant sans cesse à la philosophie son impuissance et ses contradictions antérieures, lui dénient le pouvoir d'arriver jamais à des résultats solides, et accordent tout au plus à l'étude de ses problèmes l'importance d'une gymnastique intellectuelle, propre à fortifier l'esprit en l'exerçant sur des difficultés toujours insolubles, et pourtant toujours agitées; car il ne suffira plus désormais de nier qu'aucun résultat ait été obtenu, il faudra prouver que ce que nous allons dire n'est pas vrai, que l'enchaînement harmonique et progressif des doctrines philosophiques est une chimère, que la définition, la méthode et les principes de la science ne se sont pas successivement éclaircis et développés comme nous allons le faire voir, que l'histoire enfin ne nous présente pas, au lieu d'un chaos perpétuel de systèmes purement arbitraires et contradictoires, la marche complexe, mais puissante et continue d'une science qui naît, grandit et se constitue en prenant possession d'elle-même.

Notre tâche ne serait pas complétement remplie, ce nous semble, si nous ne donnions cette justification générale des travaux philosophiques; car nous avons à établir la légitimité des principes de la raison humaine, et la philosophie est précisément l'organe de cette raison cherchant à se rendre compte de ses propres données et des objets qu'elle conçoit.

Pour atteindre le but que nous nous proposons ici, nous ne devons pas, on le conçoit, entrer dans le détail de toutes les discussions qui ont pu s'élever sur les différents points de la science : quelque intérêt que présente d'ailleurs une telle étude, soit pour la formation d'une doctrine complète, soit pour la connaissance historique des révolutions et des progrès de l'esprit humain, ce serait une entreprise trop vaste pour entrer dans le plan de cet ouvrage, ce serait d'ailleurs un luxe de développements plus nuisible peut-être que profitable au résultat général que nous voudrions obtenir. Il suffit en effet de nous attacher à mettre en lumière dans l'histoire l'apparition et l'établissement définitif des différents principes sur lesquels repose la doctrine que nous avons exposée précédemment, et que nous croyons voir sortir, comme conséquence nécessaire, du progrès toujours croissant de la science. Or, la première question que nous ayons abordée et tenté de résoudre, c'est la définition même de la science philosophique; puis est venue la question de la méthode; puis l'analyse des divers moyens de connaître que nous possédons, ou la science de la pensée en elle-même; enfin, les conclusions que nous en avons tirées relativement aux objets mêmes de nos connaissances et aux fondements

de toute science et de toute certitude. Tels sont les points vraiment fondamentaux qui seuls doivent encore nous occuper ici, et sur lesquels nous devons voir s'il s'est rencontré de tout temps des opinions contradictoires, également soutenables et importantes, ou bien s'il s'est produit, au contraire, une série de solutions de plus en plus claires et satisfaisantes, propres à réunir enfin dans une commune expression les principes en apparence inconciliables jusque là des différents philosophes.

Nous avons indiqué déjà, dans notre introduction, le caractère des premières tentatives qui se firent en Grèce. Il s'agissait alors d'arriver immédiatement à la science universelle, en découvrant le principe de tout ce qui est. Qu'une entreprise aussi téméraire, que la poursuite d'un but aussi confusément entrevu n'ait pu rien produire de solide et de définitif; que les différents principes assignés alors au développement de l'univers, l'eau de celui-ci, l'air de celui-là, le feu suivant un troisième, se soient trouvés aussi contradictoires entre eux qu'impuissants à rendre compte, chacun en particulier, de ce qu'on voulait expliquer; cela sans doute n'est ni bien étonnant, ni bien décourageant pour nous. L'école ionienne, ou plutôt la série de sages, de savants qui a reçu ce nom, représente l'enfance de la pensée humaine, à tel point qu'on peut la considérer comme réellement antérieure à l'apparition du principe philosophique véritable. Et pourtant, si l'on entrait dans le détail, il ne serait pas impossible de montrer, dans cette succession de systèmes également imparfaits, un progrès réel, une conception plus nette du principe des

choses, puisque ce principe, grossièrement conçu par Thalès sous la forme d'un corps matériel particulier, se dégage peu à peu de toute apparence sensible, devient avec Anaximandre une substance indéterminée; avec Anaxagore, enfin, se distingue tout à fait de la matière et reçoit l'intelligence.

Mais à nos yeux, le premier philosophe véritable, c'est-à-dire le premier penseur chez lequel nous trouvions ce caractère, cette tendance que nous avons essayé d'indiquer au début de nos recherches, c'est Pythagore; car non seulement ce fut lui qui substitua au nom ambitieux de sage ou de savant le titre plus modeste d'ami de la sagesse et de la science; mais nous trouvons dans sa doctrine la trace évidente de la pensée profonde qui lui inspira ce changement.

Les hommes que nous citions tout à l'heure, et à qui revient du reste la gloire d'avoir abordé les premiers avec une complète indépendance les grandes questions que la raison humaine se pose nécessairement, avaient eu le tort, inévitable au début, de se confier aveuglément aux premiers points de vue que cette raison leur suggérait, sans se défier aucunement de sa portée, sans réfléchir non plus en aucune manière aux procédés qu'elle employait, aux lois qui en dirigeaient l'exercice.

C'est en cela précisément que Pythagore diffère d'eux, et c'est en cela, d'après notre définition, qu'il est vraiment philosophe, car en se disant d'abord que l'intelligence humaine, si elle doit chercher la vérité, comme c'est sa destinée même de le faire, ne saurait cependant se flatter sans folie de la posséder pleinement, il étudia de plus les éléments qu'elle

met en œuvre dans cette recherche, et il reconnut que, si elle opère sur des matériaux très-divers, très-variables, très-confusément entrevus, à ces données fournies par l'expérience sensible elle applique des conceptions parfaitement distinctes, toujours les mêmes et applicables à toute chose possible, ce sont les conceptions numériques. C'était ne découvrir sans doute qu'un des principes essentiels de la raison; mais la science pouvait-elle se construire tout entière du premier jet? Et si Pythagore, cédant à cette tentation que l'homme éprouvera toujours de s'expliquer toutes choses par les seuls principes qu'il a découverts, se persuada qu'au moyen des nombres on peut rendre compte de la nature de tout être, et que tout ce qui existe est fait de nombres, il faut pardonner cette exagération à celui dont le génie sut entrevoir le rôle vrai de la philosophie et commencer l'analyse des éléments essentiels de la pensée.

L'école d'Élée, qui succède à celle de Pythagore, en modifie assez profondément les tendances, en ce que, d'abord, elle se jette dans un dogmatisme exclusif, en ce qu'elle transforme, de plus, les dogmes établis par ce philosophe.

D'après celui-ci, en effet, le principe de toute chose est l'unité. L'imperfection s'identifie pour lui avec l'indétermination, et plus la nature d'un objet est déterminée et indivisible, plus cet objet participe de l'unité, plus il a de réalité et de perfection; car l'unité est la source de tout ordre, de toute essence positive et intelligible. Cette doctrine, en rattachant étroitement le monde contingent, divisible et multiple, à l'être un et absolu, ne lui ôtait donc pas sa

réalité ; elle le laissait subsister, avec la manière d'être qui lui est propre, au sein de l'unité parfaite, dans et par laquelle il existe.

C'est là ce que modifièrent les Éléates : l'unité est la seule chose qui, suivant eux, soit concevable et existe réellement ; le variable, le multiple n'est qu'en apparence et comme phénomène sensible : en admettre la réalité positive, c'est s'exposer à des difficultés, à des contradictions insolubles. C'est donc pour les sens seulement qu'il y a des objets distincts et variables, qui commencent et qui finissent : il n'y a de réel, au fond, qu'une absolue unité, rigoureusement immuable en soi : c'est là le seul objet que la raison puisse admettre : c'est au point de vue de l'empirisme sensible qu'il faut décrire les phénomènes naturels qui se produisent autour de nous, et dont Xénophane et Parménide, dans leurs poëmes, exposent les transformations apparentes ; mais prétendre admettre que l'objet fini, que le mouvement soit quelque chose de réel, c'est tomber dans des hypothèses incompréhensibles, dont Zénon s'attacha à montrer les embarras inextricables.

Quel fut le résultat utile de ce système ? car c'est là toujours ce qui doit nous occuper, dans l'intérêt des progrès de la science. Ce fut de mettre en lumière la distinction radicale de deux réalités, de deux mondes distincts : d'un côté ce qui paraît aux sens, de l'autre ce qui est, réellement et pour la raison. Et si l'on songe à la tendance presque exclusive des premiers Ioniens vers la réalité matérielle, on ne méconnaîtra pas l'importance de cette distinction, sa juste influence sur les travaux ultérieurs de la philosophie

grecque. Toutefois les Éléates étaient loin d'avoir établi comme il faut l'opposition des deux termes : ils l'avaient faussée en l'exagérant, et les arguments de Zénon contre le mouvement reposent précisément sur une confusion perpétuelle de l'étendue finie avec l'espace dans lequel on la conçoit. Mais la science était à son début, une théorie précise et achevée était impossible : ce qui était nécessaire, c'était d'insister fortement sur le peu de valeur réelle et scientifique des apparences sensibles ; et déjà Empédocle, en maintenant la distinction du monde intelligible et du monde matériel, concevait mieux la nature vraie du premier, type et fondement de l'autre, et méritait qu'on lui attribuât plus tard l'origine de la grande théorie platonicienne des idées.

Cependant, en face de la doctrine des Éléates qui n'admettait de réel que l'être absolument un, naissait le système tout opposé de Leucippe et de Démocrite. Ceux-ci, cherchant à se rendre compte de ce qu'il y a d'intelligible et de fondamental dans ce monde matériel que les Ioniens avaient exclusivement étudié, constatèrent que toutes les propriétés sensibles des corps sont de pures apparences, à l'exception de la solidité et de l'étendue. D'où ils conclurent que l'univers est uniquement composé de particules étendues et solides, indivisibles en elles-mêmes, mais capables de se réunir pour former les objets divers et multiples que nous voyons, et produire même, par leur action sur les organes, ces effets variés de couleur, de son, de température, etc., que nous percevons autour de nous. Conception aussi ingénieuse alors qu'elle serait insuffisante aujourd'hui, et qui

avait d'ailleurs le mérite de mettre aussi en lumière la distinction si importante, et si difficile à établir, entre les phénomènes apparents et confus de la sensibilité et la réalité positive et intelligible.

Et pourtant cette distinction, aussi bien que l'opposition absolue qui existait entre l'éléatisme et l'atomisme, eut une conséquence immédiate, le scepticisme des Sophistes.

Nous avons déjà dit d'une manière générale que ce scepticisme avait été le résultat naturel et très-facilement accepté de la contradiction que présentaient deux systèmes aussi diamétralement opposés l'un à l'autre que la doctrine de l'unité pure et celle de la multiplicité indéfinie des atomes. Mais la condamnation également prononcée par ces deux doctrines contre la valeur des données sensibles fut la cause plus immédiate encore peut-être du crédit qu'obtinrent les Sophistes dans les attaques qu'ils adressèrent à toute connaissance, à toute certitude.

Ainsi d'une part le sacrifice violent qu'avaient fait les Éléates de toute réalité apparente et multiple à l'unité absolue, conduisit leurs successeurs mêmes, les *disputeurs* de Mégare, à entasser difficultés sur difficultés, à convaincre la raison humaine d'impuissance sur tous les points qu'elle voulait aborder. De l'autre, le rejet de toutes les qualités sensibles, couleur, saveur, chaleur, etc., comme propriétés réelles des corps; leur subordination à la réalité unique de l'atome, lequel est insaisissable pour les sens; cette négation légitime, mais audacieuse pour l'époque, du témoignage de l'expérience, conduisit un disciple de Démocrite, Métrodore, au scepticisme le plus com-

plet. Et il ne faut point s'étonner de ce résultat, dans une période de l'histoire où l'intelligence humaine devait difficilement s'élever à la conception d'une réalité supérieure à celle que nous montrent les sens, et où, par conséquent, celle-là étant ébranlée, aucun point d'appui ne lui restait plus.

Les Sophistes s'emparèrent avec habileté de cette disposition des esprits de leur temps, disposition qu'ils partageaient du reste pleinement. Ainsi Gorgias, acceptant toutes les objections que les Éléates avaient dirigées contre la possibilité de connaître le multiple, se retournait contre eux et essayait de démontrer que rien absolument ne peut exister, que rien ne peut être connu, et qu'enfin rien ne peut être enseigné. Protagoras, de son côté, faisant bon marché de la réalité de cet être un et insaisissable qu'on prétendait substituer à tout le reste, aussi bien que de celle des atomes, absolument imperceptibles pour nous; se bornant en conséquence à considérer les choses qui nous apparaissent et la connaissance que nous en pouvons avoir, déclarait que l'homme par ses sensations est la mesure de toutes choses, qu'il n'y a rien de réel que ce que nous sentons, et que rien n'est précisément qu'en tant et de la façon que nous le sentons; de sorte que, les sensations de chacun lui étant propres, il n'y a de vrai absolument que les apparences que chacun perçoit.

Tel était le misérable état de l'esprit humain à cette époque; et ce qu'il est important de remarquer, c'est qu'alors, la croyance précédemment accordée aux premiers témoignages de l'intelligence se trouvant détruite à cause de leur insuffisance démontrée,

et aucun principe plus vrai, plus solide ne se trouvant encore établi, les motifs du scepticisme le plus complet, mais en même temps le plus superficiel, se rencontraient partout ; les Sophistes n'avaient, pour ainsi parler, qu'à les ramasser dans le sein même des doctrines dogmatiques; et pour se préserver du doute, il leur eût fallu toute la force d'un génie supérieur, dont la gloire était réservée à Socrate.

Déjà, en commençant, nous avons indiqué la tendance qui inspira Socrate, c'est-à-dire, cette foi profonde à la vérité, qui lui fit repousser comme absurde et révoltant le scepticisme absolu des Sophistes.

Quelques détails nouveaux sont maintenant nécessaires pour apprécier d'une manière plus complète le caractère propre et les résultats de sa réforme.

Les Sophistes raisonnaient comme si dans leurs mains se fût trouvée concentrée toute la science possible à l'homme, représentée par les systèmes antérieurs. De là, d'abord, cette protestation continuelle d'ignorance, par laquelle Socrate, sans s'attaquer aux parties les plus hautes de ces doctrines, en portant au contraire ses questions sur les choses les plus communes et les plus basses, plaçait les Sophistes dans l'impossibilité de rendre compte des idées les plus simples. Puis cette subtilité d'argumentation qui les mettait en contradiction avec eux-mêmes et avec leur propre scepticisme, eux qui attaquaient précisément par ce côté les systèmes dogmatiques. C'est ainsi que, dans un dialogue de Platon (1), Socrate fait voir que la maxime de Protagoras, *l'homme est la mesure de toutes choses*, se détruit elle-même;

(1) *Théétète.*

car si la pensée de chacun est également vraie, celle de l'homme qui nie la maxime de Protagoras est vraie aussi et la renverse.

Au fond de ces argumentations subtiles se trouvait toujours un principe positif et inébranlable, à savoir, que la vérité est nécessairement une, la même pour tous, qu'en conséquence il faut avant tout, pour y arriver, établir des notions parfaitement claires et identiques dans tous les esprits, c'est-à-dire, bien définir les idées générales sur lesquelles la discussion doit porter. L'importance donnée à la définition, et l'art de dégager des jugements les plus complexes, des opinions les plus opposées, les notions communes sur lesquelles ils reposent, tel fut le grand, l'incomparable mérite de Socrate. Ajoutez-y cette préoccupation constante d'arriver à des notions claires et certaines plutôt sur les points qui intéressent la nature et la destinée morale de l'homme, que sur les problèmes généraux de l'univers, et vous aurez dans son ensemble le tableau de sa réforme philosophique.

La totalité de la science se trouvait donc ramenée par lui, sous le double rapport de son but et de ses moyens, à la conscience, c'est-à-dire à l'étude de la nature de l'homme et en particulier de son intelligence : ce qui était donner à la philosophie et sa forme véritable, et le seul terrain solide sur lequel elle puisse s'appuyer, lorsqu'elle veut s'élever ensuite à des conséquences plus hautes. Aussi, bien que la doctrine scientifique de Socrate ait été assez bornée, à cause de cela même peut-être, sa réforme fut-elle éminemment féconde, et les écoles assez nombreuses qui

en sortirent présentent des caractères tout nouveaux, bien autrement philosophiques que les systèmes qui l'avaient précédée.

Un caractère commun à toutes, d'abord, c'est de se préoccuper vivement de déterminer quel est le bien et la destinée de l'homme. Les unes se renferment exclusivement dans cette question : ce sont les deux écoles Cyrénaïque et Cynique, qui la résolvent d'ailleurs en un sens tout opposé. Un autre va plus loin, et prétend sacrifier toute connaissance à la possession du vrai bien. C'est Pyrrhon, qui repousse toute recherche scientifique comme étant pour nous un sujet perpétuel d'agitation et de tourments inutiles, qui troublent cette tranquillité de l'âme, cette absence de toute sollicitude, dans laquelle il faisait consister le bonheur suprême. En cela il se rattachait de loin à une des tendances de Socrate, mais en l'exagérant jusqu'à l'absurde, sous l'influence de la définition fausse qu'il donnait du souverain bien et du but de la vie humaine. Les motifs qu'il alléguait d'ailleurs pour récuser la valeur de toute connaissance, et qui sont connus sous le nom *des dix motifs d'époque*, ou de suspension du jugement, sont d'ailleurs très-superficiels, et s'attaquent uniquement à l'insuffisance de la sensation comme source de connaissance sérieuse relativement à la nature réelle des choses. Le dixième seul s'étend plus loin, en invoquant les contradictions perpétuelles des institutions, des coutumes et des lois, ainsi que des opinions dogmatiques. C'est par là que Pyrrhon arrivait à conclure qu'on ne peut rien affirmer de certain, et que la seule parole du sage, c'est : *pas plus ceci que cela*, car

nous trouvons en toutes choses des apparences opposées. A notre avis, d'ailleurs, ce scepticisme est supérieur à celui des Sophistes. Car ceux-ci niaient positivement qu'il y eût aucune vérité dans les choses, et soutenaient l'égale valeur de toute opinion, de tout jugement. Pyrrhon semble implicitement supposer, au contraire, que la vérité existe, que les choses ont une nature réelle ; son doute implique du moins que, si la vérité existe, elle est une et universelle ; mais il nie que nous puissions parvenir à la connaître, et en conséquence il renonce, pour ainsi dire, absolument à penser, il se renferme dans une indifférence complète, en se soumettant d'ailleurs aux apparences sensibles pour tout ce qui est de la vie matérielle, mais sans se prononcer en rien sur ce qui existe en réalité. C'est pourquoi Sextus Empiricus (1) distingue la doctrine sceptique de celle de Protagoras, qui semble d'abord lui être identique ; car le sophiste prétend que l'homme est la mesure de toutes choses, que les objets matériels sont dans un flux perpétuel, et que les sensations de chacun expriment tout ce qui est au moment où elles ont lieu ; tandis que le sceptique ne sait rien de tout cela ; ce qu'il croit voir, seulement, c'est que la variation et la contradiction constante des données sensibles semble nous mettre hors d'état de rien connaître de ce qui peut être hors de nous.

Mais le Pyrrhonisme ne pouvait avoir ni succès ni durée, parce que la réforme de Socrate avait trop vivement réveillé dans les âmes la croyance à la vérité absolue, et le besoin d'y arriver par des notions uni-

(1) *Hypotyposes pyrrhoniennes*, liv. I, c. XXXII.

versellement valables : révolution profonde dont les Pyrrhoniens eux-mêmes subissaient l'influence, comme le prouve la distinction que nous venons de signaler entre leur doctrine et celle des Sophistes. Socrate, de plus, n'avait pas seulement ravivé le sentiment du vrai; il avait mis en lumière aussi, par ses analyses et ses définitions, ces principes immuables et universels qui président à tout exercice de la pensée; il avait, pour ainsi dire, découvert un terrain ferme et commun à tous, sous le sable mouvant des opinions individuelles. Sous ce rapport, Pyrrhon se trouvait en arrière de son époque, et il ne faut pas s'étonner de voir que son scepticisme, comme les attaques de son disciple Timon contre tout enseignement dogmatique, soit resté sans écho, tandis que de nombreux disciples se pressèrent aux leçons de l'Académie et du Lycée, qui répondaient mieux aux besoins et à l'état de leur âme.

Platon et Aristote sont donc les deux hommes qui remplirent de la manière la plus complète et la plus féconde l'objet que s'était proposé Socrate. Tous deux, pour insister avant tout sur ce qu'il y eut de commun dans leurs doctrines, c'est-à-dire sur ce qu'il y eut de conforme à la vraie tendance de la science philosophique, tous deux s'appuyèrent sur l'étude de la pensée, admettant également que les principes de l'intelligence expriment les principes de l'être; tous deux supposant, l'un dans sa théorie des idées, l'autre en donnant sa liste des catégories et des quatre principes de toute existence, que quand on a reconnu les éléments universels sous lesquels notre raison conçoit les choses, on a par là même atteint

immédiatement les éléments constitutifs de ces objets : c'est un *postulatum* qui faisait encore le fonds de la théorie des idées claires de Descartes, et dont le scepticisme de Kant devait seul rendre la démonstration nécessaire.

Platon et Aristote, de plus, n'oublièrent jamais, sans sacrifier à cette question les aspirations plus élevées et plus générales de la science, que le problème de la destinée morale de l'homme est un des points les plus essentiels de la philosophie, et, en élargissant le cercle de leurs recherches, ils restèrent encore fidèles à la tendance pratique et humaine que Socrate avait substituée aux ambitieuses spéculations de ses devanciers.

Mais, nous devons le dire, c'est Platon qui se rapproche le plus de l'esprit véritable de la doctrine socratique, soit sous le rapport de la science en général, soit sous le point de vue moral et religieux. Comme son maître, en effet, il veut avant tout dégager des opinions individuelles et des jugements variables dont l'expérience sensible est la source, ce qu'il y a de commun et de persistant dans la pensée. Seulement, au lieu de se borner à quelques définitions, il construit une théorie complète et rigoureuse.

Pénétré de ce qu'il y a de vrai dans les systèmes des atomistes, d'Héraclite et de Protagoras, sur la valeur purement apparente des propriétés sensibles, sur le flux perpétuel et insaisissable de la réalité matérielle, sur l'individualité pure et toujours changeante de la sensation, Platon reconnaît qu'il est impossible de trouver là une base fixe et solide pour la science. Mais quoi ! si un objet paraît grand à l'un et petit à

l'autre, s'il est en lui-même grand par rapport à ceci, petit par rapport à cela, s'il devient enfin plus grand de plus petit qu'il était, voilà sans doute quelque chose d'instable et de purement relatif soit à la perception, soit aux circonstances, soit au moment actuel. N'y a-t-il pas là cependant quelque chose d'invariable et de toujours identique, à savoir l'idée même de grandeur et de petitesse, conception toujours la même et absolument semblable dans tous les esprits? Voilà un point où la science trouve à se prendre d'une manière inébranlable, comme Pythagore l'avait déjà signalé pour les nombres. Ce n'est pas tout. Qu'un objet matériel naisse et s'accroisse; qu'avec de certains matériaux un ouvrier fasse telle chose, un lit, une table, qui n'existait pas auparavant: il y a là, au point de vue de la matière, production et destruction, il y a passage et substitution d'une forme à une autre; mais, pour l'esprit, quelque chose de réel et d'immuable persiste, à savoir l'idée même de la forme ou de l'essence que la matière a revêtue, idée qui préexistait dans la cause intelligente et qui était le but de son action. Or, cette idée est indépendante de la matière dans laquelle l'agent la réalise d'une façon plus ou moins imparfaite, car elle se conçoit ou simplement par elle-même, ou en vertu de son rapport à d'autres idées purement intelligibles comme elle, et qui ne présupposent rien de matériel, aucune réalisation contingente. En effet, au sommet de la pensée, pour ainsi dire, se trouvent les notions absolues de l'être, du vrai, du bien, du beau, lesquelles expriment l'essence parfaite d'une réalité suprême, qu'aucune imperfection matérielle

ne saurait atteindre, et qui est le principe de toute essence, de toute perfection possible, le but vers lequel doit tendre l'action de toute cause intelligente.

Platon a-t-il établi d'une manière rigoureusement scientifique la relation mutuelle, la nature vraie et le fondement dernier des idées? Il est indubitable que toutes les difficultés n'ont pas été levées, toutes les questions résolues par lui. Mais, si la solution qu'il a donnée ne présente pas le dernier degré de précision et de clarté, elle est du moins, dans son ensemble, satisfaisante et raisonnable, parce qu'elle embrasse tous les éléments que la science doit puiser dans les données de la pensée et de la conscience, et que, si elle les emploie d'une manière un peu confuse, elle ne les mutile pas, comme on le fait, ce me semble, quand on prétend que la dialectique de Platon conduit à ramener toute la réalité à une abstraction, toutes les idées à la notion vide de l'être en général. Non, Platon ne sacrifiait pas ainsi le sens commun à la logique, les données de la conscience à la rigueur superficielle de la spéculation. Quelle que soit l'importance des notions de genre et d'espèce sous lesquelles nous rangeons les objets de nos perceptions, les principes de l'intelligence, de la liberté, de la justice et de la perfection ont bien aussi leur valeur; ils nous font même toucher de plus près le fonds intime de la réalité vivante; et quand Platon s'écrie : « Comment supposer que cet Être qui est le principe de tous les autres ne jouisse point de la vie morale la plus parfaite, ne participe point à l'auguste et sainte intelligence? » il puise dans sa conscience l'idéal de la vraie perfection de l'être, et non dans

une généralisation purement logique, dans une vaine et creuse abstraction.

En cela, je le répète, il reste fidèle, malgré sa tendance plus scientifique, au sentiment profond de la réalité qui inspirait son maître; et il est au moins l'égal de son disciple.

Mais les recherches scientifiques, une fois entreprises, ont leur exigence. Quand on a commencé à expliquer, à rendre compte, il faut aller jusqu'au bout; et les résultats auxquels était arrivé Platon présentaient des obscurités et des lacunes qu'il avait quelquefois essayé lui-même de combler par des hypothèses, d'où naissaient des difficultés nouvelles.

La connaissance, pour lui, ne saurait sortir de la sensation, ni la réalité vraie se trouver dans ce qui est matériel. L'idée, que produit dans la pensée le principe même de la raison ; la forme essentielle, que manifeste dans la matière l'action de la cause intelligente; voilà l'objet vraiment réel et scientifique. La cause première étant à la fois le principe de notre pensée et des objets qui nous entourent, on conçoit, en général, qu'il y ait corrélation d'abord entre nos idées et l'essence des choses, qu'ensuite, la perception confuse des sens manifestant d'une manière imparfaite, il est vrai, mais réelle, la nature vraie des objets, notre pensée, par l'observation de ce monde livré à un perpétuel devenir, puisse arriver à en dégager l'idée pure des formes intelligibles que revêt successivement la matière, qui ont leur réalité indépendante d'elle, et sont même toute réalité véritable.

Comment se fait pourtant cette opération intellectuelle ? Quel est, ensuite, le mode d'existence de l'i-

dée en elle-même, et le mode de participation des objets aux idées? Quel fondement reste-t-il, enfin, à la réalité de l'objet individuel et changeant? Voilà les points éminemment faibles de la doctrine de Platon.

Or ce sont là aussi les points sur lesquels Aristote se sépare de son maître, et le combat avec une sorte d'acharnement, comme ne rendant pas compte du moyen que possède l'intelligence humaine de dégager de l'expérience sensible les notions universelles, et comme n'expliquant pas non plus la vraie nature de la réalité matérielle et contingente; car si, dans le système de Platon, le mode d'existence et d'intervention de l'idée est un problème obscur, presque insoluble même, et d'ailleurs inutile, puisqu'il s'agit d'expliquer une hypothèse; la réalité contingente, en revanche, se trouve singulièrement compromise; ce qu'est en soi l'objet matériel, l'objet qui devient, c'est-à-dire qui vit ou du moins qui existe d'une façon déterminée, et qui est perçu comme tel; voilà ce que Platon ne peut pas nous apprendre; voilà aussi ce que cherche Aristote.

Quel est, après tout, l'objet de la science? C'est d'arriver à connaître les principes nécessaires des choses manifestement réelles, c'est-à-dire des choses particulières qui se présentent à nous. Cherchons donc à déterminer, indépendamment de toute hypothèse, comment nous concevons et comment nous sont donnés ces objets; sous quelles conditions nous les pensons, et sous quelles conditions ils existent. De là les catégories et toute la théorie logique de la démonstration; de là aussi les quatre principes sur lesquels

toute la métaphysique repose, et d'où Aristote prétend faire sortir l'explication de tout ce qui est.

Tout objet nous est donné comme une substance déterminée, réelle en soi, distincte de toute autre dans son individualité propre : voilà la première catégorie. Cet objet, de plus, est concevable par diverses propriétés et divers rapports, qu'Aristote, par une analyse peu exacte, ramène à neuf, qui complètent sa liste des catégories de l'entendement et de la réalité perceptible.

Cet objet, maintenant, est senti et se manifeste à nous, d'abord, d'une manière accidentelle et confuse; mais cette sensation ne constitue pas la science. Pour arriver au connaître, il ne faut pas seulement avoir expérimentalement perçu un fait, un objet, de telle ou telle façon; il faut avoir découvert par une démonstration rationnelle (inductive et déductive) pourquoi ce fait a eu lieu, pourquoi cet objet est tel qu'il est. L'expérience, en effet, ne donne qu'un témoignage tout personnel; la cause, l'essence réelle une fois découverte se manifeste à nous comme universelle et nécessaire : c'est donc là vraiment la connaissance scientifique. Or par quelle série d'opérations l'intelligence peut-elle passer de la donnée expérimentale à la connaissance rationnelle, c'est ce qu'Aristote a essayé de faire avec le plus grand détail, et souvent avec beaucoup de profondeur dans ses Analytiques. Nous ne nous appesantirons pas de nouveau sur un point que nous avons déjà traité (1) : il est certain que, malgré leurs imperfections, les solutions qu'il a données de ce problème complexe sont,

(1) Liv. II, c. III et IV. *Du Raisonnement et de l'Analyse.*

au point de vue logique, en progrès notable sur la théorie de Platon, à laquelle, du reste, Aristote doit infiniment.

Ce n'est pas tout cependant; il faut donner encore l'expression définitive des conditions d'existence de tout être réel, de ces objets particuliers qui composent l'univers. Toutes les fois que je conçois un de ces objets, remarque Aristote, je ne puis admettre qu'il existe sans une certaine matière, une certaine forme, une cause qui le fasse exister, une fin en vue de laquelle il soit produit; ce sont là quatre questions auxquelles il faudra que j'obtienne une réponse, pour avoir la science complète de ce qu'est un objet quelconque. Mais ces questions que je me pose nécessairement sur tout objet particulier, je me les pose à plus forte raison sur l'ensemble de l'univers, et la métaphysique doit avoir pour but de donner une solution du problème envisagé sous ce point de vue général. Or qu'est-ce que l'univers? Un ensemble d'objets composés précisément de matière et de forme, mais soumis à un mouvement et à un devenir perpétuel, c'est-à-dire le passage incessant de la matière sous une nouvelle forme, de ce qui pouvait être à ce qui est réellement. Mais, si la production de chaque objet déterminé a sa cause et sa fin déterminée dans ce qui le précède et dans ce qui le suit, la totalité de cet ensemble perpétuellement soumis au changement doit avoir un principe constant et une fin dernière, quelque chose qui soit de tout temps et qui soit parfait, un principe qui se suffise à soi-même, et qui ne suppose que soi. Or un tel principe ne se trouve que dans une pensée qui possède éternellement la con-

naissance de l'absolu intelligible, celui-ci n'ayant d'ailleurs aucune réalité objective hors de l'acte même de la pensée qui le conçoit.

Tel est le résultat dernier auquel aboutit Aristote. A Dieu ne plaise que nous en contestions la portée. Nous ferons remarquer seulement qu'ici l'analyse scientifique, et c'est peut-être un progrès au fond, a pris un empire exclusif; pour se représenter l'Être absolu, la pensée ne trouve plus au fond de la conscience qu'elle-même ; la Providence de Platon, faisant le monde en vue du bien, est sacrifiée, comme trop peu rigoureusement scientifique, à un principe plus sévère peut-être, mais aussi plus étroit, et plus éloigné de l'idée que nous donne le sens commun, c'est-à-dire, après tout, l'ensemble des données naturelles de la raison.

Et maintenant, si le sens commun se trouve moins satisfait de la doctrine d'Aristote que de celle de Platon, la pensée scientifique au moins le sera-t-elle complétement? Nous ne le croyons pas. De grandes difficultés nous arrêtaient avec Platon : quel est le fonds de la réalité matérielle? quel est le mode d'existence de la forme et le lien qui rattache l'une à l'autre ? Ces difficultés semblent disparaître chez Aristote. D'où vient cela? C'est que Platon regardait le principe matériel et le principe formel comme absolument distincts et opposés l'un à l'autre, de telle sorte que la cause première dût imposer la forme, conçue comme quelque chose en soi, à la matière également concevable en elle-même avant l'imposition de la forme. De là venait l'embarras. Mais pour Aristote le problème n'existe pas : il n'y a pas lieu de s'enquérir

de ce que serait la matière sans la forme ou réciproquement : elles ne sont rien, elles n'ont jamais existé l'une sans l'autre. Ce monde composé de matière et de forme, ce mouvement par lequel la matière passe d'une forme à l'autre, et qui seul les réalise toutes deux, Aristote le déclare éternel. Est-ce satisfaire la raison? Sans doute il ne tombe pas dans ce système des panthéistes qui font du mouvement une manifestation nécessaire du premier principe : pour lui l'Être premier est parfait en soi ; il n'a pas besoin du monde, il ne le connaît pas. Mais l'affirmation qu'il fait de l'éternité du monde et du mouvement n'en est que moins justifiée ; elle repose tout simplement sur la tendance anti-scientifique qui nous porte à croire que ce que nous voyons a toujours été ; et quand, à cette question que la pensée s'adresse nécessairement : Quel est le principe de cette existence potentielle qui passe à l'acte et devient réelle? il répond : le monde est éternel ; on peut se permettre de trouver que ce n'est pas répondre, qu'on ne résout pas un problème en le supprimant, et que si ce pauvre Platon, qu'Aristote et ses disciples accablent à l'envi, n'a pas su arriver à des résultats parfaitement définitifs et satisfaisants, il a eu le mérite, au moins, de voir la difficulté tout entière et de l'aborder franchement. Il y a même plus : si la doctrine de Platon n'explique pas, et par là compromet peut-être l'existence propre de ces réalités individuelles qu'Aristote se préoccupe avec raison de maintenir ; en rapportant du moins à la cause intelligente et aux idées le principe réel de tout ce qui est, la tendance manifeste de Platon est de réduire la matière à un pur non-

être : la résistance qu'elle semble opposer, suivant lui, à l'action bienfaisante du premier principe, résistance d'où provient le mal dans le monde, n'a au fond d'autre valeur que ce que nous appelons l'imperfection nécessaire de tout être fini et contingent. L'être en puissance d'Aristote, au contraire, c'est-à-dire la matière, est quelque chose de beaucoup plus positif que cela (1), et c'est en partie à son influence qu'il faut attribuer le matérialisme des deux grands systèmes dogmatiques qui succédèrent à la philosophie purement socratique.

Quoi qu'il en soit des imperfections de ces doctrines, le Platonisme et l'Aristotélisme sont deux monuments indestructibles, qu'on ne se lassera jamais d'étudier et d'admirer, sur lesquels on reviendra toujours, parce que chaque progrès de la science nous met à même de les mieux comprendre et d'y découvrir de nouveaux aperçus. Ils présentent l'un et l'autre de grands défauts, de grandes lacunes; mais que de richesses amassées! que d'analyses achevées ou tentées! que de vérités acquises! Toutefois, nous ne le dissimulons pas; malgré notre admiration profonde pour le génie d'Aristote, malgré l'importance que nous accordons au rôle qu'il joua dans le développement de la science, nos sympathies sont acquises à Platon.

(1) La matière n'étant plus le non-être, mais le possible, devient le fonds réel du monde contingent, et bientôt le principe unique. Car c'est le possible qui passant à l'acte sous l'influence (trop indirecte et trop obscure pour n'avoir pas été négligée plus tard) de la pensée absolue, se réalise en prenant une forme, et produit par là tout ce qui existe. Il est vrai que, comme la matière sans l'acte, sans la forme, ne serait rien, ce monde matériel a toujours existé.

Tous deux, sans doute, partent de l'analyse de l'intelligence, et appuient là-dessus leur édifice dogmatique; mais Platon sait mieux suivre l'esprit véritable de cette grande méthode; c'est-à-dire qu'après avoir fait l'étude la plus large des données de la conscience et de la raison, il en tire les conséquences qui lui paraissent en résulter nécessairement quant aux principes des choses, sauf à soulever des problèmes plus vastes, plus profonds qu'il n'en pourra résoudre, sauf à laisser dans l'indécision l'esprit du disciple auquel il a soumis les solutions qui se présentent à lui, sauf à proposer enfin pour réponse de brillantes hypothèses qu'il donne franchement comme telles.

Aristote ne se satisfait pas d'une doctrine si peu précise; il est plus rigoureux, et il a raison; mais aussi cette tendance l'entraîne à un systématisme plus étroit, plus arbitraire. Dans l'impossibilité où ils se trouvaient l'un et l'autre, au début de la science, d'arriver à une connaissance achevée et complète de tous les principes de la pensée et de l'être, lequel doit être le plus approuvé, de celui qui sait que tous les éléments ne sont pas entre ses mains, qu'en conséquence ses théories ne peuvent être parfaitement déterminées et définitives, ou de celui qui se renferme à dessein dans les principes qu'il a reconnus, et qui les impose à la réalité, de manière à construire une doctrine plus fortement enchaînée, plus nettement affirmative, mais aussi plus individuelle et plus transitoire; un système, enfin, et non pas seulement une phase de la science? Les dogmes généraux de Platon (je ne parle pas de ses hypothèses) sont le fonds éternel de toute philosophie; les formules d'Aristote sont mortes à jamais.

Ce n'est pas sans raison, d'ailleurs, qu'on a toujours vu dans ces deux hommes l'expression de deux tendances opposées de la science, la tendance rationnelle et idéaliste chez l'un, la tendance expérimentale et sensualiste chez l'autre. Platon, pénétré des doctrines d'Élée, d'une part, de l'autre de Protagoras et d'Héraclite, est en effet sous la préoccupation constante des dangers que fait courir à la science la doctrine du sensualisme. Aussi insiste-t-il sans cesse sur l'opposition qui existe entre la sensation individuelle, passagère et variable, et les caractères d'immutabilité, de nécessité, d'universalité de ce qui est réellement et scientifiquement ; sans cesse il s'attache à séparer radicalement l'un de l'autre un monde réel et un monde apparent, le monde des idées et celui des choses sensibles et matérielles, auxquels répondent en nous le monde de la raison et celui de l'opinion et des sens. Mais à force de les opposer l'un à l'autre, il finit par compromettre la réalité contingente, d'autant mieux qu'il montre fort peu le lien qui la rattache aux principes éternels.

Aristote, au contraire, regarde comme suffisamment établie la distinction de la sensation et de la science. Il proclame comme incontestable ce principe que l'universel et le nécessaire est le seul objet de la connaissance véritable, mais il s'attache surtout à chercher comment nous le pourrons dégager des données sensibles, et, sous ce qui nous apparaît, découvrir l'essence et la cause qui en est le fonds réel. Or, il se trouve entraîné par là à s'occuper exclusivement de l'objet particulier et matériel, et de plus, par suite de la négligence qu'il a mise à déterminer

les caractères et l'opposition des deux sortes d'idées, il est conduit à se contenter de ce qui arrive le plus ordinairement, comme objet de la science; à confondre les causes et les essences physiques avec des causes et des essences vraiment nécessaires; à méconnaître enfin le vrai principe qui du particulier nous peut faire conclure l'universel (1).

Quant aux objets extérieurs de la connaissance, il se préoccupe avec raison de maintenir la réalité de l'objet individuel, et son principe de l'*acte* est un principe très-important, quoique peu clair dans sa doctrine. Mais que fait-il de la vérité de l'universel? D'où viennent ces formes générales sans lesquelles l'être en puissance ne se réaliserait pas, c'est-à-dire sans lesquelles l'individu ne saurait exister? Aristote ne veut pas que ce soient des objets réels, et il blâme Platon de l'avoir admis. D'accord, si par objet réel on entend seulement la réalisation individuelle d'une forme dans une matière; alors, en effet, l'idée générale ne peut exister que dans les objets particuliers. Mais c'est Aristote qui donne ce sens exclusif au mot d'*objet réel;* pour Platon, l'idée a précisément un mode d'existence plus relevé et plus réel en même temps. Ce mode d'existence ne trouve pas sa place dans le système d'Aristote, je le veux bien; mais enfin il faut rendre compte néanmoins de ce qu'est en soi l'universel; l'affirmer, le reconnaître dans les choses ne suffit pas : on demande d'où il vient, et Aristote ne l'a jamais dit (2).

(1) Voyez au livre II, notre chapitre *du Raisonnement.*

(2) Le fondement de l'universel ne saurait se trouver en effet dans le premier principe qui n'est que l'acte d'une pensée se pensant elle-

Mais, on le sait, d'après notre méthode, les erreurs et les opinions contradictoires où ont pu tomber les philosophes dans les dogmes qu'ils ont établis, nous inquiètent assez peu ; car ce sont toujours là, en définitive, des conséquences plus ou moins rigoureuses de l'état où en était alors la science même de la pensée. Le jour où cette science serait constituée, où les principes derniers et nécessaires de l'intelligence seraient reconnus, avec les lois générales de leur développement, ce jour-là on arriverait immédiatement à n'établir sur les objets mêmes de nos connaissances que des dogmes vrais et universels. Or cette science fait des progrès notables, soit directement par les analyses dirigées en ce sens, soit indirectement par les résultats qui se font jour, dans tout système philosophique, si faux et si incomplet qu'il puisse être. A plus forte raison ces progrès sont-ils considérables quand il s'agit des recherches d'un Platon et d'un Aristote, hommes d'un si grand génie d'abord, et qui, de plus, suivaient la méthode de Socrate, c'est-à-dire s'appliquaient avant tout à l'étude des principes et des opérations de la pensée. Comment ces deux doctrines se rapprochent l'une de l'autre, et comment elles produisirent des résultats également utiles à la science, il nous serait très-facile de le montrer, non pas en réunissant, comme on le suppose quelquefois, leurs dogmes objectifs dans un syncrétisme artificiel, mais en faisant voir comment chacune d'elles mit en lumière un certain nombre de points impor-

même. Donc, en supposant même que cette pensée puisse être le principe du mouvement, il n'y a point d'objet réel aux vérités nécessaires. Voyez plus haut, liv. III, c. III, p. 208.

tants de l'intelligence et de la réalité. Car il est indubitable qu'en les dégageant de l'ensemble systématique à la construction duquel ils concourent, les principes sur lesquels s'appuie Aristote s'accordent parfaitement avec ceux de Platon; sa théorie de la démonstration, par exemple, cet art de découvrir l'universel par l'observation des choses particulières, s'accommode fort bien de la théorie des idées rationnelles, la complète même et s'en éclaire. Nous en dirions autant de son principe de l'acte, entendu comme l'expression véritable de la réalité de l'objet individuel, c'est-à-dire, au fond, de tout ce qui existe; principe que la philosophie moderne devait éclaircir et compléter en faisant consister dans l'exercice d'une force toute manifestation de la réalité substantielle; car ce fondement de l'existence de l'être particulier trouve sa place parfaitement libre, en quelque sorte, dans le système de Platon, qui n'avait rien déterminé sur ce point, et y constitue l'individualité, soumise, quant aux attributs et aux lois de son essence, à la participation des idées, c'est-à-dire aux conditions nécessaires d'existence qui résultent des principes éternels de l'être conçus et déterminés par la raison. Mais il nous suffit d'indiquer ce point de vue, dont une exposition plus détaillée fournirait des applications nombreuses.

Quoi qu'il en soit, avec Aristote finit la période vraiment féconde et créatrice de la philosophie grecque. La décadence va se manifester par la production de systèmes arbitraires, élevés sans aucune méthode à l'aide des matériaux fournis par les doctrines antérieures; systèmes dont la base ruineuse et

les prétentions peu fondées ouvriront au scepticisme une carrière et donneront une importance toute nouvelle.

Cette décadence peut être attribuée à une diminution notable de la force spéculative de l'esprit grec, affaiblissement produit par diverses circonstances, mais qui nous est attesté par l'oubli même où tomba ce qu'il y avait de plus élevé dans les doctrines de Platon et d'Aristote. Peut-être encore ces doctrines créées par des génies que les temps modernes n'ont point égalés, se trouvaient-elles trop supérieures à leur époque pour en être suffisamment comprises. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elles n'eurent pas, pour pousser la science dans la voie du progrès, l'influence qu'on serait tenté de leur attribuer aujourd'hui que la portée en peut être mieux appréciée; car l'Académie retomba dans le pythagorisme, le Lycée dans un matérialisme complet, doctrines imparfaites et rétrogrades.

## CHAPITRE II.

### Décadence de la Philosophie ancienne.

N'ayant en face de soi qu'une religion tout extérieure et dont les dogmes sans portée avaient perdu toute créance; déchu de cette vigueur morale qui se soutient elle-même malgré l'insuffisance des doctrines, l'esprit grec était comme dévoré du besoin de se faire un système définitif de croyances sur l'ensemble des choses, et sur la nature et la destinée de l'homme. De là vint la formation et l'influence des systèmes d'Épicure et de Zénon.

Tous deux, malgré des tendances morales toutes contraires, ont ce commun défaut, d'abandonner complétement la vraie méthode philosophique, en faisant de l'étude de l'intelligence une partie secondaire et accessoire de la science, sous le nom de logique ou de canonique. Tous deux veulent pourtant donner à l'intelligence une définition du vrai et un moyen d'y arriver, comme ils indiquent à l'activité morale l'idéal du bien et la voie qui y conduit, mais ils mettent dans la sensation l'origine première de toutes nos idées. Tous deux enfin, dans la troisième partie de leur doctrine, qui est la physique, ils n'admettent de réel que ce qui est corporel. Traçons en peu de mots l'esquisse de la partie logique de ces deux systèmes, qui devint la base des attaques

dirigées par les sceptiques contre tout dogmatisme.

Épicure ne considérant la philosophie que comme un moyen de nous conduire à la vie heureuse, la morale est pour lui le but unique de la science, et la partie vraiment importante de la philosophie. L'idée qu'il se fait du souverain bien est d'ailleurs indépendante de toute recherche scientifique, et l'étude de l'intelligence, qui constitue sa canonique, sert tout au plus d'introduction à la physique. Celle-ci enfin a surtout pour but de détruire les opinions superstitieuses qu'on se fait des dieux, de la mort, etc. ; et, pour achever la preuve de la fausseté de sa méthode, sa doctrine logique dérive en grande partie de ses dogmes physiques, de celui-ci, par exemple, que tout est matériel.

L'unique fondement de toute connaissance et de toute certitude se trouve en effet, selon lui, dans le phénomène sensible ; mais cet élément peut être considéré sous trois points de vue. Il y a d'abord une impression agréable ou désagréable qui nous est propre, et qui est en dehors de la question parce qu'elle ne nous apprend rien de la nature des choses qui la produisent ; puis vient la sensation ou perception des qualités des objets ; enfin, du souvenir de plusieurs sensations analogues, se forme une représentation ou notion générale, nommée par lui *anticipation*, parce qu'elle nous fait concevoir les objets en leur absence, et en devance, pour ainsi dire, la perception.

Ni la sensation, ni la représentation qui en est la suite ne peuvent être fausses, considérées en elles-mêmes. L'erreur a sa source unique dans l'opinion

ou le jugement par lequel nous concluons d'une sensation à une autre, d'une représentation à une sensation : l'expérience ultérieure confirme la vérité ou la fausseté de ce jugement; et comme, en définitive, ce jugement consiste dans la combinaison des mots auxquels les représentations sont attachées, et dans l'application de ces termes généraux aux sensations qui se produisent, on a pu dire que, pour les Épicuriens, la vérité était une affaire de mots. Il n'est pas étonnant, du reste, que nous trouvions le nominalisme au fond d'une doctrine qui méconnaît tout principe spécial de la pensée : le même fait se reproduira dans l'école sensualiste du dix-huitième siècle.

Chez Épicure, on peut le dire, tout repose donc sur un seul fondement; c'est qu'il n'existe que de la matière, et qu'en conséquence il n'y a que passivité dans l'âme, soit sous le rapport de la connaissance, qui n'est que la réceptivité et la combinaison des sensations, soit sous le rapport de la morale, où le souverain bien consiste dans l'apathique jouissance d'un bonheur que ne vient troubler aucune impression fâcheuse.

Chez les Stoïciens, c'est un point de vue tout opposé qui semble d'abord dominer la science entière. L'activité, l'énergie propre de l'âme, le développement le plus complet de cette force intime qui surmonte les passions, voilà le centre auquel, pour eux, tout paraît devoir se rattacher, et il en résulte en effet une tendance morale radicalement contraire à celle d'Épicure. Nous allons voir cependant que, faute de donner une base suffisante, un but réel à cette tendance, le Stoïcisme reste également impuissant à

fonder une science et une doctrine pratique vraiment solide (1).

Le but que se propose Zénon, c'est en général, comme Épicure, de fournir aux hommes de son temps une doctrine complète, arrêtée dans ses principes et ses conséquences, non pas en vue de renverser principalement les croyances religieuses et morales qui subsistaient encore : les Stoïciens cherchent au contraire à se rattacher aux symboles, à expliquer les dogmes de la religion païenne; ce que veut Zénon, c'est recueillir et exposer les résultats acquis à la science par Platon, Aristote, et leurs prédécesseurs, en les dégageant de ce qu'il regarde comme trop abstrait ou hypothétique, et en se renfermant dans une sphère d'idées plus accessibles et plus communes. Soit donc impuissance de sa part, soit afin de se mettre à la portée de la masse des esprits, Zénon laisse de côté les principes vraiment profonds, alors même qu'ils étaient insuffisants, du platonisme et de l'aristotélisme; ce qu'il en conserve prend entre ses mains je ne sais quoi de superficiel et de grossier, et sous prétexte de laisser de côté les choses obscures et les difficultés, il ôte toute valeur, toute base scientifique à ce qu'il enseigne. Dans sa physique, par exemple, dont il fait à tort, mais bien réellement le fonds de toute sa doctrine, Zénon admet bien la distinction de la matière et de la forme, celle-ci se rattachant au principe ac-

(1) Il m'est impossible, dans ces aperçus très-généraux, de m'appuyer sur des textes, ou d'indiquer les ouvrages que j'ai consultés. Je citerai cependant comme m'ayant été fort utile pour l'appréciation de ces diverses écoles, le deuxième volume de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, par M. Ravaisson.

tif qui produit les êtres suivant de certaines lois et leur donne leur essence; en cela, il énonce évidemment un des résultats les plus positifs, les moins contestables de la philosophie de Platon et d'Aristote; mais pour ne pas tomber dans les difficultés que soulèvent la théorie des idées du premier, l'acte et la cause dernière du second, il évite d'approfondir le principe, et se borne à une expression confuse, qui ne préjuge rien sur le fond des choses, et semble ne donner lieu à aucun embarras, mais à condition de ne point dépasser l'apparence la plus extérieure et de ne rien expliquer absolument.

De même donc qu'un germe matériel se développe et s'accroît parce qu'il y a en lui un principe réel et vivant, matériel aussi, mais actif, et obéissant à des lois fécondes et invariables, ainsi le monde tout entier se produit et se gouverne sous l'empire d'une force qui ne peut être séparée de sa matière, mais qui est le principe réel des lois, des essences intelligibles qui régissent le développement de tous les êtres, la production de tous les phénomènes; c'est pourquoi Zénon appelait ces lois et ces essences, les *raisons séminales* des choses. Voilà qui paraît plus simple, sans doute, que les discussions ardues où la dialectique et la métaphysique des écoles précédentes nous entraînaient; mais que nous apprend cette formule superficielle? Ne laisse-t-elle pas subsister tous les problèmes qu'elle se flatte à tort de supprimer?

Il en est de même en logique. L'esprit, au début de l'existence intellectuelle, est évidemment tout à fait vide d'idées; c'est alors une table rase, et toutes les connaissances qu'il pourra acquérir, c'est par les

sens qu'il les recevra : deux maximes qui devinrent célèbres, et qui proviennent du Stoïcisme. En gros, et sans entrer dans le fond des difficultés, il paraît impossible de les contester; les Stoïciens croyaient même pouvoir les concilier avec un principe tout à fait distinct de la simple apparence sensible. Ils ne pouvaient pas admettre, en effet, que l'impression reçue du dehors, c'est-à-dire, ce qu'il y a de purement passif dans le développement de l'âme, fût l'unique source de toute connaissance. L'âme, d'abord, est active; et c'est dans l'application même de cette activité aux apparences, aux représentations purement sensibles, que consiste en réalité la connaissance, c'est-à-dire, l'assentiment ou le jugement. Mais il y a plus : les notions générales ne doivent pas consister uniquement pour les Stoïciens, comme pour Épicure, dans la combinaison passive des représentations sensibles, ni la valeur du jugement dans l'application de ces représentations aux apparences : puisqu'il existe un principe actif d'où résulte suivant des lois certaines le développement de tout ce qui existe, d'une part la pensée devra elle-même avoir ses lois, ses conceptions essentielles, de l'autre ces conceptions devront correspondre aux lois mêmes ou aux raisons d'être des objets. Et en effet il y a, d'après les Stoïciens, un ensemble de notions fondamentales ou communes, suivant lesquelles la pensée doit se diriger, et qui sont les vraies *anticipations*, les notions qui devancent et qui dominent réellement l'expérience sensible. Rien de mieux, jusqu'à présent. Mais quels sont les caractères de ces notions? Quel en est le principe? Quel est le fondement des lois générales dont elles sont l'expression?

Quand on pousse un peu là-dessus la doctrine Stoïcienne, on voit bientôt qu'en définitive les notions communes nous étant seulement données comme le produit de l'activité propre du principe pensant, en opposition avec l'impression passive de la sensibilité; les lois réelles des choses n'existant d'ailleurs que dans les choses mêmes, et ne se manifestant qu'en elles, c'est-à-dire la raison d'être de chaque objet, dans l'objet même qu'elle produit; on en revient à dire que la vérité a son unique fondement dans les choses matérielles qui se révèlent à nous, avec leurs lois essentielles, par la manifestation sensible, et que le vrai, ou la saine direction de l'intelligence, consiste pour celle-ci à ne point céder seulement à l'apparence, mais à se diriger elle-même, en s'appliquant d'abord par l'effort volontaire de l'attention à l'impression que fait l'objet; en se rendant compte ensuite, par un effort nouveau et réfléchi, de ce qui lui apparaît; en ne donnant enfin son assentiment qu'à ce qu'elle comprend, c'est-à-dire à la perception dont elle se rend parfaitement compte comme exprimant d'une manière claire et adéquate l'essence même de la chose. Or, cela implique l'existence de pareilles représentations, c'est-à-dire suppose en définitive qu'il y a certaines apparences sensibles qui manifestent exactement leur objet et ne peuvent s'appliquer qu'à lui; *postulatum* nécessaire et fondement dernier de toute la théorie Stoïcienne. Celle-ci se trouve donc ramenée par là à faire reposer, en réalité, toute la science sur l'apparence sensible; l'énergie propre du principe pensant, qui devait diriger et dominer cette partie inférieure de la connaissance, ayant perdu

toute valeur, du moment qu'elle ne rencontre nulle part de point d'appui et de guide.

C'est là, du reste, un défaut qui se retrouve dans leur morale. La vertu, en effet, consiste selon les Stoïciens dans la direction libre et raisonnable de l'activité de l'âme, en opposition avec les mouvements désordonnés que produisent chez elle les passions. L'acte est donc bon ou mauvais, sans milieu, lorsqu'il a été librement accompli, ou lorsqu'il résulte d'une impulsion passionnée. Quant aux caractères et aux conséquences externes de nos actions, elles servent à établir une distinction secondaire et sans importance morale, celle des actes convenables ou non convenables. Cependant, comme on n'assigne à l'acte raisonnable et libre aucun autre but, aucune autre règle que son accomplissement même, il en résulte que cette activité de l'âme qui s'épuise, pour ainsi dire, à se poursuivre elle-même, retombe nécessairement sur les caractères extérieurs des actes à accomplir, comme unique loi de ses déterminations; qu'est-ce que la raison me prescrira de faire, en effet, sinon ce qui est convenable, quand aucun terme plus élevé n'est assigné à ma destinée morale?

Le Stoïcisme, comme la doctrine d'Épicure, arrive donc à supprimer tout idéal supérieur aux apparences sensibles, soit dans la spéculation, soit dans la pratique, de même que, dans la réalité, il n'admet non plus rien qui ne soit matériel, sinon de simples rapports abstraits. Comment s'étonner que le scepticisme ait repris naissance, en face de pareilles doctrines, ou plutôt, comment ne pas se féliciter qu'il soit venu les renverser, quand la science reculait ainsi, quand

la vraie méthode philosophique était complétement méconnue, quand les fondateurs de secte se bornaient à prendre ce qui leur agréait le plus dans les systèmes antérieurs : en morale, le bonheur sensible, d'Aristippe, ou la lutte contre les passions, d'Antisthène; en physique, les atomes de Démocrite, ou le feu générateur d'Héraclite; lorsque enfin, s'éloignant autant d'Aristote que celui-ci s'était éloigné de Platon, on en revenait à enfouir décidément toute vérité universelle dans l'objet particulier et matériel, tout principe de certitude, dans la sensation.

Toutefois, des deux grandes écoles dogmatiques que nous venons d'esquisser, l'une, l'école d'Épicure, ne pouvait pas soulever de grandes querelles, car elle n'avait que bien peu de prétentions scientifiques, et elle se résignait franchement à se contenter des apparences sensibles, en les prenant pour ce qu'elles valent. Mais il n'en était pas ainsi du Stoïcisme, lequel se présentait au contraire comme appuyant une science véritable sur des principes certains. Or, sa doctrine péchait contre les deux fondements les plus essentiels de toute philosophie; contre la méthode, d'abord, en ce que l'étude de l'entendement n'en faisait pas la base, mais seulement un accessoire; contre le fondement nécessaire de toute science et de toute certitude, ensuite, car c'était en définitive sur l'apparence sensible qu'elle reposait tout entière.

Il ne faut donc pas s'étonner si ce fut l'école de Platon, toute dégénérée qu'elle était, qui attaqua le plus vivement le système stoïcien. Socrate et Platon, après tout, profondément pénétrés qu'ils étaient des conditions nécessaires d'une vraie science, avaient par-

faitement su mesurer la portée de leurs propres résultats, et, en posant un certain nombre de principes ou de dogmes incontestables, rester sur les autres points dans une indécision qui atteste au moins leur bonne foi. Zénon, au contraire, se présentait comme entièrement assuré de tout ce qu'il enseignait ; et sur quelle base s'appuyait-il? Nous l'avons fait voir, tout se ramène pour lui à l'évidence d'une perception qui, à ce qu'il prétend, se justifie elle-même en manifestant avec une parfaite exactitude l'objet unique qui peut la produire.

C'est sur ce point qu'Arcésilas fit porter tout le poids de ses objections. Il ne lui fut pas difficile de montrer qu'aucune perception sensible de ce genre ne peut exister ; qu'une même apparence peut se rapporter à plusieurs objets différents; qu'en conséquence il faudrait, pour se décider avec certitude, avoir un moyen de discerner laquelle de ces apparences est la vraie; mais ce *critérium* ne pouvant être, d'après les Stoïciens mêmes, qu'une autre apparence sensible, le problème est insoluble, et notre intelligence est livrée à une radicale indécision.

Qu'Arcésilas ait insisté outre mesure sur l'impuissance absolue de notre pensée à connaître le vrai; qu'il ait altéré la sage maxime de Socrate, en disant qu'il ne savait même pas s'il ne savait rien ; qu'il ait mérité enfin que Sextus Empiricus assimilât son enseignement au pyrrhonisme absolu, bien qu'en secret, dit-il, et à quelques disciples, il exposât la doctrine dogmatique de Platon ; cela prouve seulement que, dans les termes étroits où la question de la certitude se trouvait posée par le Stoïcisme, il était im-

possible d'arriver à une solution raisonnable, et de trouver un point d'appui solide, du moment qu'on se bornait à contester la valeur de celui qu'ils prétendaient donner à la connaissance.

Il eût été étrange cependant que l'Académie s'arrêtât à cette polémique purement négative. Représentant, à cette époque, l'école d'Aristote presque autant que celle de Platon, elle pouvait à ce titre opposer à la roideur dogmatique des stoïciens une culture de l'esprit plus complète, plus riche, mais plus accommodante aussi en fait de certitude et de science. Le sage de l'école de Zénon, renfermé dans le cercle étroit et malheureusement faux de ses principes, méprisait toute opinion seulement vraisemblable, tout exercice de l'intelligence, qui, comme la rhétorique par exemple, n'avait pas pour but unique la simple exposition de la vérité. En pratique, il était bien forcé de descendre de ce piédestal; et comme il devait se régler en définitive, ainsi que nous l'avons fait voir, sur ce qui est convenable ou non, il fallait bien que là il s'en rapportât souvent à ce qui lui paraissait seulement probable. Arcésilas avait déjà conclu de là qu'en morale, le vraisemblable peut seul être atteint et suffit à nous diriger. Carnéade généralisa ce point de vue. A ses yeux, ce n'est pas seulement en morale, c'est en toutes choses qu'il faut pouvoir se déterminer et diriger son choix; si donc la certitude nous est impossible, comme il croit que cela est démontré par le renversement du principe stoïcien, il reste que nous nous en rapportions à la vraisemblance, laquelle d'ailleurs est seule de mise dans un grand nombre de cas, et souvent même seule né-

cessaire, comme dans la rhétorique, par exemple. Tel est le point de départ du probabilisme de Carnéade.

Mais cette doctrine a deux faces; car, en premier lieu, on peut faire abstraction de la valeur des perceptions relativement aux objets qu'elles représentent; alors il est indubitable que certaines apparences sensibles entraînent notre assentiment par un degré plus ou moins grand de vraisemblance, lorsque, d'abord (1), elles nous frappent seulement, lorsque ensuite nous y avons apporté une attention scrupuleuse, lorsque enfin aucune apparence contradictoire ne vient jeter de doute sur la première, ce qui est le plus haut degré de la probabilité. Mais si tel est l'effet de ces perceptions sur notre esprit, quelle en est la valeur quant à l'objet même? Existe-t-il une vérité dans les choses, dont nous nous approchions plus dans un cas que dans l'autre? En nous élevant dans l'échelle de la vraisemblance, arrivons-nous à des connaissances plus réelles, ou seulement à une persuasion plus entraînante? C'est là un point obscur et délicat. Après tout, il est difficile que des connaissances probables aient quelque valeur, quand on ne reconnaît pas l'existence de certains principes invariables qui servent de point d'appui au développement de la connaissance. Otez cela, comme le faisait Carnéade, et l'intelligence se trouve abandonnée à une instabilité absolue, au sein de laquelle nulle conception ne se trouve qui puisse mériter une confiance légitime, car on ne voit ni sur quoi elle repose, ni de quel terme, de quel idéal elle

(1) Voyez Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, liv. I, c. XXXIII.

nous rapproche. Peu importe donc au fond, ce nous semble, de savoir si Carnéade, comme les anciens sophistes, niait qu'il y eût même aucune vérité dans les choses; ou si seulement, comme le lui reproche Sextus, il nous refusait absolument le pouvoir de la connaître; si, enfin, il reconnaissait que la vraisemblance plus ou moins grande correspondît seulement à une persuasion plus ou moins forte, ou fût encore un degré réellement différent de connaissance objective; car il est évident qu'il était impossible, dans son système, de mesurer et d'apprécier les progrès et le fondement de cette connaissance, et il est indubitable en même temps que, par une tendance irréfléchie, difficilement justifiable, mais irrésistible, les disciples et les adversaires de l'Académie devaient attribuer ce dernier caractère à sa doctrine. C'est en effet là un des motifs qui la font repousser par les sceptiques absolus, et c'est aussi la tendance manifeste d'un des derniers et des plus illustres Académiciens, de Cicéron, qui paraît avoir cru de bonne foi à la possibilité de s'avancer ainsi par degrés vers une possession plus claire et plus complète de la vérité.

Il faut avouer toutefois que, de Carnéade à Cicéron, la philosophie académique avait fait des progrès notables. Les discussions approfondies engagées entre les représentants de cette école et les Stoïciens avaient eu, en effet, pour résultat de diminuer les tendances de l'une au scepticisme, de donner à l'autre un fondement et des procédés moins étroits. Le Stoïcisme, en définitive, avait mis en lumière les principes les plus essentiels de la conscience morale, avec

une force incontestablement supérieure à tout ce qui avait paru jusque-là ; de plus, il avait entretenu, développé même les études logiques, jusqu'à les pousser dans des subtilités qu'Aristote n'avait point connues. De tout cela cependant, et de la fusion qui s'opérait peu à peu entre les deux écoles opposées, de la connaissance plus complète de toutes les doctrines antérieures, résultait une vue plus large, plus impartiale des principes philosophiques. C'est pourquoi Cicéron exprime une grande vérité de méthode quand il dit que l'académicien est supérieur en ceci à tous les autres philosophes : qu'au lieu de s'attacher aveuglément aux dogmes d'une école, il réserve son indépendance relativement aux doctrines enseignées jusqu'alors, et cherche avec une complète liberté de jugement à se rapprocher du vrai; lorsqu'en outre il essaie de dégager, par la discussion et l'analyse, ce qu'il y a de plus généralement admis, de plus constamment reconnu par tous les systèmes, en opposition avec les hypothèses particulières et controversées, qui doivent être rejetées par là même; lorsque enfin il invoque le témoignage de la conscience morale, comme un *criterium* invariable et décisif, au milieu des doutes que le raisonnement et la discussion peuvent faire naître. Malheureusement cet amour sincère de la vérité reposait sur des principes trop peu précis, trop faiblement reconnus, pour conduire ceux même qu'il animait à des résultats bien solides. L'esprit d'indépendance sincère et d'impartialité éclectique, qui caractérise cette période éclairée, mais dénuée de profondeur réelle, de la philosophie antique, laissait une carrière trop libre au

développement des opinions individuelles pour présenter l'apparence d'une science véritable et légitime. Aussi le scepticisme absolu reprit-il une existence nouvelle, et avec d'autant plus de force que les discussions précédentes avaient mis au jour d'une manière plus complète et plus claire les fondements de toute doctrine philosophique.

Un des représentants les plus énergiques du scepticisme antique, Énésidème, remarquant en effet que la notion de cause est présupposée par toute recherche scientifique et toute affirmation dogmatique, soit qu'il s'agisse de déterminer les causes et les essences des objets et des phénomènes naturels, ou bien la cause première des choses, soit que l'on considère l'enchaînement des propositions et des vérités qui dérivent l'une de l'autre; Énésidème concentra toutes ses forces sur ce principe fondamental de la raison. Ses attaques sont dirigées et doivent être considérées sous plusieurs points de vue distincts.

Dans un premier ordre de considérations, Énésidème fait la critique des causes qu'on attribue d'ordinaire aux phénomènes naturels, et de la manière dont on les détermine. Ainsi l'on explique la production des choses par des principes qui ne sont rien moins qu'évidents, ou bien l'on donne pour cause à un fait une des mille circonstances qui le précèdent ou l'accompagnent, et qui toutes pourraient également être considérées comme le produisant; à des phénomènes qui se succèdent suivant un ordre régulier, on attribue une cause qui ne peut rendre raison de cette harmonie, comme le concours fortuit des atomes pour expliquer le cours des astres, etc.

Ces critiques forment huit motifs de doute (1), qui, comme on voit, ne manquent pas de justesse, mais qui ne portent point contre le principe rationnel de causalité, puisqu'on en peut conclure seulement que les dogmatiques dirigent souvent très-mal leur esprit dans la recherche des causes, nullement que la notion de cause soit sans fondement, ou même qu'il nous soit décidément impossible de reconnaître les causes réelles des phénomènes. Il est vrai que c'est là pourtant le résultat que le sceptique voudrait atteindre, de décourager la pensée humaine, et de lui démontrer le peu de valeur de cette conception par l'impossibilité d'obtenir, en l'appliquant, une connaissance certaine des causes particulières. Mais la conclusion dépasse évidemment les prémisses, et il est de fait qu'un meilleur emploi, une application mieux entendue de la notion de cause, a produit indubitablement des conséquences plus solides qu'Énésidème ne le voulait admettre.

Cependant, il ne s'arrête pas là. Il examine en général ce que peut être une cause (au point de vue de la physique) et comment elle pourrait agir (2). Or elle agit nécessairement sous des conditions de nombre, d'espace, de temps, de mouvement, de substance ; Énésidème passe en revue ces diverses conditions, et il prouve, tantôt par de purs sophismes, tantôt d'une manière irréfragable pour le dogmatisme de son temps, que, sous tous ces points de vue, la production d'un effet par une cause est inconcevable et impossible. Ainsi, quant au mouvement par exem-

(1) *Hypotyposes pyrrhoniennes*, liv. I, c. XVI.
(2) Sext. *Adversùs mathematicos*, lib. IX, c. III.

ple : est-ce une cause en repos qui produira un effet en mouvement, ou une cause en mouvement un effet en repos? ou bien, la cause et l'effet seront-ils, au contraire, également en repos ou également en mouvement? Dans les deux premières suppositions, la cause produirait le contraire de ce qui existe en elle-même; dans les deux dernières, il serait impossible de distinguer quel est l'effet, quelle est la cause, de la roue ou du bras qui tournent en même temps, du fût ou du chapiteau qui sont également immobiles, sans qu'on puisse déterminer auquel des deux est due la position stable de l'autre. De même, au point de vue de la substance, est-ce le corps qui produit le corps, ou l'incorporel qui produit l'incorporel? ou supposera-t-on que de ce qui est corporel résulte ce qui ne l'est pas, et réciproquement? Mêmes difficultés, exposées d'une manière aussi générale, roulant sur des notions aussi imparfaites, aussi confuses que tout à l'heure.

Il y a plus de force, ce nous semble, dans les objections qu'il adresse à l'action des causes au point de vue du temps : à savoir que la cause doit, ce semble, préexister à son effet, et que dans ce cas pourtant, on ne comprend pas qu'elle le produise, si un intervalle quelconque l'en sépare, dans la durée comme dans l'étendue; il paraît donc que la cause et l'effet doivent être simultanés, la première n'étant cause, et l'autre, effet, qu'en tant qu'ils se trouvent en rapport l'un avec l'autre; mais alors, comment la pensée distinguera-t-elle l'effet de la cause, les deux objets étant présents en même temps? Comment concevra-t-elle l'une par l'autre deux choses qui se

présupposent également, en tant qu'elles ont un rapport mutuel? Comment supposer enfin que la cause n'ait point une réalité antérieure à son effet, elle qui doit avoir aussi le principe de son existence dans une réalité antérieure, etc. (1)?

Ce n'est cependant pas là peut-être l'argument le plus fondamental. La cause se suffit-elle à elle-même pour produire l'effet, ou suppose-t-elle une matière dans laquelle elle le produise? Si l'on prend la première hypothèse, il faut admettre que la cause agira perpétuellement de même façon et produira un effet identique, correspondant à sa faculté de production; et alors, si la cause reste seule, elle ne produira qu'elle-même; si elle produit autre chose que soi, elle produira rigoureusement une infinité d'effets, car il n'y a pas de raison pour que le nombre en soit limité. Dans l'autre cas, au contraire, la diversité des effets résultera bien de la nature différente des matières sur lesquelles la cause exercera son action, comme le soleil solidifie l'argile et liquéfie la cire; mais pourquoi ne pas attribuer alors l'effet à la matière aussi bien qu'à la cause?

Ces questions ouvrent, ce nous semble, les vues les plus profondes, les plus intéressantes, sur la notion métaphysique de la cause; et si les difficultés qu'elles soulèvent furent insolubles pour le dogmatisme de ce temps, on peut dire qu'elles fournissent, en revanche, une confirmation anticipée des principes plus vrais que la philosophie a reconnus depuis, non-seulement en ce que des notions plus justes, plus précises de l'étendue et du mouvement, de la sub-

(1) Voyez encore *Hypotyposes pyrrhoniennes*, liv. III, c. III.

stance corporelle et spirituelle, etc., sont venues éclaircir les doutes qu'une science imparfaite avait produits, et y satisfaire pleinement, mais en ce que la conception de la causalité véritable, de la force intelligente et libre, répond parfaitement et répond seule aux exigences que le sceptique avait imposées à la pensée. La cause qui dans son essence contient déjà, antérieurement à la production de l'effet, tout ce qui est nécessaire à la réalité de celui-ci; qui, se connaissant en outre capable de le produire, le détermine d'avance et en soi-même, par une décision de sa volonté; qui le crée enfin et le projette, en quelque façon, au dehors, dans la mesure, sous la forme et avec les qualités qu'il lui plaît; cette cause-là n'est-elle pas celle que demande le sceptique, celle que la raison conçoit nécessairement, et que la conscience trouve, imparfaitement sans doute, mais réellement représentée dans la force intime du *moi* humain?

Enfin on dit qu'Énésidème avait poursuivi de la même manière toutes les prétentions, tous les principes du dogmatisme : ses ouvrages ne nous sont pas parvenus. Sextus l'accuse d'ailleurs d'avoir été infidèle au pyrrhonisme, en en faisant une sorte d'introduction à la doctrine d'Héraclite. Quoi qu'il en soit, sa critique de la notion de cause est très-forte, et peut donner lieu à d'importantes considérations.

Nous en dirons autant des cinq motifs de doute sous lesquels Agrippa renferma la réfutation de tout dogmatisme. Ce n'est plus à une notion spéciale que ce sceptique s'attaque, mais à la forme générale sous laquelle se présente toute doctrine. Le premier motif

se tire donc de la contradiction des opinions, aucune assertion n'étant telle qu'on n'ait soutenu ou qu'on ne puisse soutenir l'assertion contraire. On doit donc s'abstenir d'accéder au simple énoncé d'une proposition avancée sans preuves. 2° Apporte-t-on une proposition plus générale pour servir de preuve à la précédente? Elle se trouve dans le même cas que la première, c'est-à-dire également susceptible de contradiction; il lui faut donc une preuve, qui devra être prouvée elle-même, et ainsi à l'infini. 3° Le dogmatique essayera-t-il alors de s'appuyer sur quelque principe absolu, et tel qu'on ne le puisse contredire? Mais ce principe qui vous paraît vrai, à vous et en ce moment, n'est-il pas purement relatif à l'état de votre pensée? 4° Si d'ailleurs ce principe n'est pas démontré, ce ne sera qu'une hypothèse sans valeur. 5° Si vous entreprenez de le démontrer, au contraire, vous tombez dans le cercle vicieux, car ce principe étant supposé le plus élevé de tous, c'est sur lui-même que repose nécessairement la démonstration que vous en voulez donner.

Examinons ces motifs de doute, et voyons s'ils renversent la doctrine philosophique telle que nous l'avons envisagée. Quant aux dogmatismes qu'Agrippa attaquait, il est indubitable qu'ils ne pouvaient se tirer du cercle où il les enfermait, car ayant abandonné la véritable méthode ou ne la connaissant pas, ils débutaient par des assertions que rien ne justifiait, et qui, s'opposant l'une à l'autre dans les diverses écoles, justifiaient au contraire les doutes du sceptique. Mais voyons : de ce que les différents dogmatismes se sont contredits jusqu'à ce jour, doit-on

conclure qu'une telle contradiction soit inévitable? Oui, à ce qu'il semble, car à toute proposition affirmative, par exemple, une négative peut être opposée. C'est là l'impasse où le scepticisme vous pousse, et d'où il vous défie de sortir. Par le raisonnement, auquel il en appelle toujours, cela peut être difficile en effet. Mais si nous analysons les termes de ces propositions contradictoires, ne trouverons-nous pas que la négative est quelquefois inintelligible et contradictoire avec elle-même, c'est-à-dire avec la conception essentielle sur laquelle elle repose, et qu'en conséquence cette négation apparente ne saurait infirmer la proposition affirmative qui ne fait qu'exprimer le sens intime du principe sur lequel les deux assertions reposent? Soit par exemple cette proposition : l'espace a trois dimensions; à laquelle on oppose celle-ci : l'espace n'a pas trois dimensions. Je dis qu'il y a ici une conception fondamentale, celle de l'espace, qui se trouve également présupposée par les deux contradictoires, et qui implique nécessairement l'idée de trois dimensions; qu'en conséquence l'affirmative ne fait que dérouler analytiquement ce qui est déjà contenu dans le sujet commun des deux propositions, tandis que la négative se détruit elle-même en posant deux termes inconciliables. Nous nous en référons ici, comme on voit, à notre théorie du jugement, théorie inconnue des dogmatiques et des sceptiques dont nous parlons, et qui défie les deux premiers motifs de doute d'Agrippa; car il en résulte que l'affirmative et la négative n'ont pas toujours une valeur égale, et qu'en outre, pour établir l'une, ce n'est pas sur une preuve qui doive être dé-

montrée elle-même que nous nous appuyons, mais sur un principe, ou plutôt sur une conception, sur un élément essentiel de la pensée, auquel elle ne peut se soustraire.

Nous n'échappons cependant aux deux premiers motifs que pour tomber sous le troisième; car Agrippa nous objectera que ce principe est purement relatif à l'état actuel de notre pensée. De notre pensée personnelle, nous le nions, car c'est là une conception universelle, identique à elle-même dans tous les esprits. Dira-t-on, en prêtant au scepticisme d'Agrippa la profondeur de celui de Kant, que ce principe du moins peut être uniquement relatif à la pensée humaine, et ne point avoir une valeur absolue? Nous avons réfuté ce motif de doute (1); nous avons fait voir qu'il est impossible de récuser la portée des éléments essentiels de la pensée, en nous appuyant sur la conception même de la pensée et de la vérité, qui fait le fonds et la condition nécessaire de tout acte intellectuel quel qu'il soit.

Mais par là ne sommes-nous pas tombé sous les deux derniers reproches? Cette conception absolue de la pensée, nous dira-t-on, est hypothétique, ou se prouve par elle-même. Nous le nions. Elle n'est pas hypothétique, d'abord, car elle est impliquée par tout acte intellectuel, par celui-là même qui en contesterait la valeur : son privilége, c'est précisément qu'il est impossible de la supposer fausse. En résulte-t-il que, par un cercle vicieux, on en démontre la légitimité en l'appuyant sur elle-même? Nullement. La légitimité de cette conception absolue ne se démontre

(1) Liv. III, c. 1.

pas réellement. C'est ma pensée personnelle qui se démontre qu'il lui est impossible de douter d'elle-même et de sa valeur essentielle, en s'appuyant sur une conception qui est la condition de tous ses actes, et dont la légitimité détruite rendrait non pas seulement incertaine, mais radicalement impossible toute opération de pensée et d'intelligence, telle que l'acte de conscience ou l'énoncé même du doute.

Nous brisons donc ce cercle de raisonnement pur où le sceptique prétendait nous tenir enfermés, en nous rattachant à l'intuition immédiate qu'a notre pensée de la vérité absolue. Et cette intuition, nous la trouvons dans l'analyse directe de l'acte le plus simple de la pensée. Mais c'est qu'aussi nous entrons sans détour dans la connaissance de la réalité, en nous appuyant sur l'étude des opérations de notre intelligence, au lieu de nous égarer dans cette région de généralités abstraites et logiques d'où le scepticisme antique ne sortait pas.

L'exposition la plus complète que nous ayons de ses procédés se trouve dans les ouvrages de Sextus Empiricus, lequel entreprit de construire un ensemble, une sorte de doctrine négative, ayant ses principes et sa méthode ; la plus dogmatique, au fond, de toutes les écoles, bien qu'elle mette le plus grand soin à éviter de le paraître. C'est, on peut le dire, un édifice construit entièrement en l'air, et qui n'a de consistance apparente qu'autant que l'on veut bien consentir, en suivant les pas de l'enchanteur qui l'a élevé, à oublier toute réalité, en commençant par la sienne propre.

Le sceptique commence par se distinguer des dog-

matiques et des académiciens; des premiers, en essayant de faire voir qu'il n'arrive à aucune certitude négative, qu'il ne nie absolument ni l'existence de la vérité, ni la possibilité de l'atteindre; que pour lui seulement, entre tant d'assertions contraires, il ne voit aucun moyen de se décider. Quant aux académiciens, il les trouve précisément trop négatifs, posant comme une vérité qu'aucune vérité ne peut être connue, ce qui les rend doublement absurdes. Mais on ne tarde pas à voir quelle est la valeur réelle de ce respect que semble professer d'abord Sextus pour la vérité; lui qui ne se borne pas à constater les difficultés ou les contradictions réelles que présentent les diverses doctrines dogmatiques, mais qui se plaît à en créer de nouvelles, à mettre sans cesse en opposition des assertions d'égale valeur, et qui s'attache à établir de toute manière l'impossibilité de se décider sur rien.

Mais quel est donc le but qu'il se propose d'atteindre et qui lui coûte tant d'efforts? Il veut arriver à une parfaite tranquillité d'esprit. Il s'est rencontré, dit-il en effet, des hommes d'un génie supérieur qui se sont troublés des contradictions que présentent les apparences des objets et les opinions des hommes, et qui se sont mis à chercher ce qu'il y a là-dessous de faux ou de vrai, comme devant arriver par là à une assurance parfaite. Mais le sceptique s'est aperçu, au contraire, qu'il arrivait immédiatement à ce repos d'esprit, en reconnaissant qu'une assertion de valeur égale pouvant toujours être opposée à une autre, on devait s'en tenir immédiatement là, sans aller plus loin, en suspendant son jugement. Sextus, en expo-

sant le vrai principe des recherches philosophiques, déclare donc très-franchement que sa tendance est toute contraire. Elle consiste en effet à abdiquer toute recherche intellectuelle, tout principe de vérité et d'action, pour se renfermer dans la vie purement matérielle et sensible.

Quels sont maintenant en détail les motifs qu'il allègue pour renverser les fondements particuliers de tout dogmatisme? Il nous est impossible de les exposer complétement. Pour en esquisser les traits généraux, prenons tour à tour les grandes divisions de la connaissance.

L'expérience sensible, d'abord, est radicalement incapable de nous amener à une connaissance réelle des choses, comme l'a fait voir Pyrrhon; ce ne sont là, en définitive, que des impressions toutes relatives aux conditions variables de la perception (1). Il est donc impossible d'en rien conclure relativement à ce que sont les objets en eux-mêmes; aussi le sceptique s'abstient-il de rien prononcer là-dessus : il se borne à percevoir les apparences sensibles en tant que telles, c'est-à-dire comme se rapportant à la vie du corps, et il se conforme du reste aux opinions et aux coutumes.

Quant aux données de l'entendement, quelle va-

(1) Nous signalerons cependant ici un passage assez curieux, où Sextus semble indiquer le vrai principe que doit présenter une perception légitime. « La représentation des objets ne peut pas être intelligible ou instructive par elle-même (comme le voulaient les stoïciens), parce que ce n'est pas l'âme qui s'applique aux choses extérieures et qui produit ainsi ses connaissances, elle subit seulement l'impression sensible, et ne connaît, par conséquent, que ce qu'elle éprouve. » *Hypotyposes pyrrhoniennes*, liv. II, c. VII.

leur Sextus leur accorde-t-il? On lui objecte qu'il faut apparemment qu'il en admette la légitimité, puisqu'il les emploie dans ses discussions, dans l'exposé même de sa doctrine. Mais il se défend de leur reconnaître pour cela aucune portée réelle. Comprendre un principe général et l'énoncer, ne préjuge rien, dit-il, sur sa valeur objective ; en d'autres termes, penser et connaître sont deux choses différentes : la simple conception n'entraîne aucune affirmation relativement à l'existence d'une réalité correspondante. C'est là le point par lequel, suivant nous, le scepticisme de Sextus se rapproche le plus de celui de Kant, puisqu'il semble en résulter que les conceptions essentielles de l'entendement sont de pures formes qui, par elles-mêmes, ne se rapportent à rien au dehors. Hâtons-nous de dire que la pensée de Sextus était bien moins nette, bien moins explicite que celle du philosophe allemand ; son analyse des principes de l'entendement, d'abord, était très-imparfaite, et ici il voulait parler en général de toute conception, de toute notion dogmatique. Nous avons signalé ce point, cependant, afin de montrer que deux choses étaient nécessaires pour sortir des difficultés tout artificielles de ce scepticisme, et rentrer dans la réalité : c'était, d'une part, comme l'a fait Descartes, de montrer qu'au sein du doute le plus complet, un fait au moins ne peut être contesté, l'existence et la pensée de celui qui doute ; c'était de faire voir ensuite que les conceptions essentielles de la pensée ne sont pas de pures formes sans objectivité réelle, et que si elles semblent n'avoir d'autre valeur que celle-là lorsqu'on les applique seulement,

comme l'a fait Kant, à la connaissance des objets particuliers, elles reposent, au fond, sur un certain nombre de conceptions primitives qui nous sont données comme intuition d'un objet spécial parfaitement réel, condition nécessaire de toute existence, comme les notions qui s'y rapportent sont la condition de toute pensée.

Quoi qu'il en soit, si pour Sextus les sens d'un côté, l'entendement de l'autre sont également impuissants, on ne peut supposer que la vérité s'obtienne par la combinaison de ces deux sources de notions. Sans le suivre dans le détail des arguties et des combinaisons logiques auxquelles il se livre sur ce point, disons seulement que la chimère poursuivie par Sextus est celle d'un *criterium* au moyen duquel on puisse arriver à distinguer le vrai du faux. Les stoïciens avaient cru trouver un tel instrument de certitude; Sextus le brise entre leurs mains par de bonnes raisons et par des sophismes. Quant à nous, cette discussion ne nous atteint pas, car nous avons dit ce qu'il fallait penser de cette prétendue condition de toute connaissance certaine (1), et il est indubitable à nos yeux qu'en opérant comme on le faisait alors sur des notions confuses, et prenant en masse toutes les idées de l'intelligence pour les travailler par le raisonnement logique, le scepticisme était irréfutable, presque fondé même, quelque mauvaise foi d'ailleurs que Sextus y mette souvent.

Aussi faisons-nous peu de cas de ses objections contre la possibilité de toute démonstration, soit déductive, soit inductive. Mais c'est en indiquant les

(1) Voyez liv. III, c. VI.

vrais principes sur lesquels cette opération repose qu'il convient de le réfuter, non en lui objectant, par exemple, qu'il se réfute lui-même lorsqu'il démontre que la démonstration est impossible. Car quel est le résultat de semblables jeux d'esprit ?

Qu'on nous permette donc de ne pas insister davantage sur cette étrange doctrine, quelque curieuses que puissent être, au point de vue de l'histoire, les discussions par lesquelles, dans ses livres contre les savants, il ruine tous les dogmatismes antérieurs. Son grand ouvrage des Hypotyposes pyrrhoniennes, où il élève la théorie complète du scepticisme, a lui-même deux grands défauts à nos yeux : l'un d'être absolument faux et sans base réelle, puisqu'il s'attache à démontrer l'insolubilité d'un problème que nous croyons maintenant résolu, non pas, comme il le pensait, par la détermination d'un *criterium* de vérité, chimérique et impossible, mais par celle de points incontestables parfaitement déterminés et précis, quoique d'abord très-restreints, d'où l'intelligence rayonne, pour ainsi dire, et s'avance peu à peu à la conquête de la connaissance. Le second défaut de son ouvrage, ou plutôt le motif qui nous fait croire qu'une réfutation détaillée des difficultés soulevées par Sextus importe peu à la philosophie actuelle, c'est qu'il s'en prend à des doctrines fausses, arbitraires, confuses, et non aux vrais principes de la certitude. Quand il attaque les données des sens, ne sommes-nous pas avec lui ? S'il ne ruine pas la valeur de la perception externe, c'est qu'il combat un fantôme, et qu'il méconnaît entièrement le vrai fondement de la connaissance des objets physiques. Il en est de

même partout ailleurs. Sextus ne frappe jamais qu'à côté; il ignorait, c'est là son plus grand tort, qui doit être en même temps son excuse.

La philosophie antique ne pouvait cependant rester anéantie sous ses coups. Il y avait dans les grandes théories de Platon et d'Aristote des choses trop vraies, trop solides, trop supérieures au dogmatisme étroit et superficiel des stoïciens, pour qu'un système moins artificiel de la connaissance ne se produisît pas bientôt. L'école d'Alexandrie le prouva bien; toutefois, entraînée d'ailleurs par des influences toutes nouvelles, elle crut devoir chercher dans le mysticisme un point d'appui plus élevé encore que tous ceux qu'on avait admis jusque-là. Ce fut une erreur philosophique peut-être, mais c'était un besoin du temps; et c'est par là que des systèmes grandioses, des dogmatismes d'une puissance toute nouvelle purent se relever, en s'appuyant sur la réalité suprême du principe absolu des choses.

## CHAPITRE III.

### Origines de la Philosophie moderne.
### Révolution Cartésienne.

La philosophie des temps modernes se distingue de celle de l'antiquité par plusieurs caractères importants, et cette différence provient du milieu religieux et social tout à fait nouveau dans lequel elle prit naissance et se développa.

Un sentiment plus vrai de la réalité, une idée plus haute et moins variable de la perfection humaine, une marche plus rapide et plus constante dans la voie du progrès, tels sont les principaux éléments de supériorité que nous croyons remarquer en elle.

Elle doit ces avantages, d'abord, à une constitution sociale plus généreuse, plus active, et dont les besoins nouveaux, en lui imposant des devoirs plus étroits, lui imprimaient aussi une direction plus utile et plus sûre. En outre, l'accroissement général des lumières, la richesse plus grande des intelligences, unie à une supériorité morale incontestable dans l'ensemble de la société, lui fournissaient des matériaux plus abondants, plus solides, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, des aliments plus sains. Mais comme, en définitive, c'est à la religion chrétienne qu'était due cette régénération de l'humanité, la question des rapports intimes de cette religion avec la

philosophie joue ici un rôle d'autant plus important, qu'elle ne peut être considérée uniquement sous le rapport de l'utilité apportée au développement philosophique, mais qu'elle soulève une difficulté très-grave relativement aux droits respectifs des deux sources de connaissance, difficulté qui, après avoir préoccupé l'esprit humain pendant tant de siècles, pèse plus que jamais peut-être aujourd'hui sur tous les problèmes qu'agite notre époque.

La religion païenne, assemblage indigeste de croyances imaginaires et de formes extérieures, plus ou moins étroitement rattachées aux données invariables, mais souvent obscurcies, de la conscience morale, n'avait pas exercé sur la philosophie antique une bien grande influence. Nous voyons d'abord la plus complète indépendance d'esprit se manifester dès les premiers temps, et si la superstition ou la raison d'état provoquèrent de temps à autre de tristes réactions, cela n'engendra pas une lutte analogue à celle qui passionne les temps modernes. C'est que la question, pour tout esprit éclairé, était trop facile à résoudre. Le paganisme ne pouvait ni satisfaire aux besoins de l'intelligence et de la morale, ni subsister un moment aux yeux de la raison, dès que la philosophie eut pris naissance. Socrate fut condamné par une mesure de police qui pouvait être légale, mais qui a toujours été contraire à la justice intime de la conscience aussi bien qu'à l'humanité, car la raison, la supériorité morale étaient trop évidemment de son côté. Pendant le moyen âge, au contraire, on peut dire, sans approuver en rien les excès de tyrannie féroce qui furent commis, qu'au maintien de

la vérité orthodoxe, en présence des tentatives égarées ou dangereuses de la pensée, dut paraître longtemps attaché le salut de la perfection morale de l'homme, plus encore que l'intérêt de la société et des institutions établies.

Les dogmes du christianisme sont d'ailleurs l'enveloppe des plus hautes vérités métaphysiques et morales auxquelles puisse s'élever la pensée; c'est à leur influence qu'étaient dus les progrès tout nouveaux que faisaient l'intelligence et la nature de l'homme, la société même; cette doctrine pouvait donc paraître complétement suffisante à la satisfaction des besoins qu'elle avait si bien servis, et beaucoup d'esprits devaient penser que toute autre recherche était au moins inutile. C'est pourquoi la raison philosophique ne dut être employée bien longtemps qu'en sous-ordre, pour expliquer et défendre, suivant les besoins du moment, les dogmes révélés, ceux-ci restant d'ailleurs toujours comme le *criterium* auquel on soumettait tout développement intellectuel.

On dit bien qu'en Grèce, dans ces *mystères* qui précédèrent l'apparition des recherches indépendantes, on donnait aussi l'explication des croyances religieuses; plus tard, nous voyons encore Platon s'appuyer souvent sur les mythes et y chercher une solution précise à ses doutes ou une confirmation à ses propres doctrines. L'autorité reconnue à ces croyances n'en est pas moins toute différente. Pour les anciens, la forme religieuse tombait sans doute complétement devant la signification morale qu'on lui attribuait, et dont elle n'était plus que l'image

poétique, seule accessible au vulgaire. Platon, qui se défend quelque part de chercher des explications subtiles aux traditions religieuses, semble pourtant voir dans les mythes le témoignage incontestable et quelquefois l'imparfaite expression des réalités invisibles. Mais dans tout cela nous voyons la forme religieuse ne jouer qu'un rôle très-faible en présence des vérités rationnelles, tandis que, dans le christianisme, les mystères, c'est-à-dire ce qu'il y a de purement religieux, d'inaccessible à la raison humaine, et, par suite, de révélé, se trouve placé au-dessus de toute spéculation philosophique, comme la clef de voûte de l'édifice, dont le maintien doit servir de but et de règle à toute spéculation.

Telle fut la part faite, pendant bien des siècles, à la raison et à la philosophie, la seule qu'aujourd'hui encore on voudrait lui reconnaître, en spécifiant, car c'est là le point délicat, qu'elle ne peut examiner ni décider aucune question de son propre droit, qu'en toute chose il faut qu'elle s'en réfère toujours au contrôle de la vérité religieuse, qui par conséquent doit, en dernière analyse, faire son point de départ et son réel fondement.

La conséquence ou plutôt la condition d'une telle restriction apportée aux prétentions d'indépendance de la philosophie, c'est évidemment que cette science ne puisse pas par elle-même s'établir sur une base ferme, ni arriver à des résultats solides et légitimes; car si l'on supposait qu'elle pût se constituer ainsi, on ne chercherait pas, sans doute, à la dominer, puisqu'apparemment on ne peut pas craindre que si elle arrivait à ce point, ses enseignements puissent se

trouver alors en contradiction avec ceux de la religion véritable. La négation la plus complète du pouvoir que s'attribue la raison de fonder sur des principes qui lui appartiennent une science légitime des objets philosophiques, négation appuyée sur le titre supérieur d'une autorité religieuse invariablement conforme à la vérité et d'ailleurs parfaitement suffisante : tel est donc le scepticisme nouveau que les temps modernes nous présentent, et qui rattache étroitement à notre sujet la question religieuse.

Un problème ne peut être résolu que quand il est clairement posé, et s'il arrive le plus souvent qu'il suffise d'en bien préciser les termes pour arriver immédiatement à découvrir le rapport qui les unit, comme nous croyons qu'on peut le faire aujourd'hui sur le point particulier que nous indiquons, il est impossible, en revanche, qu'aucune décision définitive puisse être prise, quand il s'agit de prononcer entre des droits dont on ne se rend pas un compte exact. Or, la philosophie n'ayant pu déterminer pendant tant de siècles son but et son domaine propre, c'est-à-dire ce qu'elle pouvait revendiquer et ce qu'elle ne prétendait pas s'attribuer dans l'ensemble complexe des dogmes théologiques; n'ayant pas, en outre, donné des gages suffisants du pouvoir qu'elle a de fonder une doctrine vraie et inébranlable, il ne faut pas s'étonner qu'on l'ait si longtemps combattue, et qu'aujourd'hui, pour obtenir la reconnaissance de ses droits imprescriptibles, il nous faille ajouter au sentiment profond, à l'idée plus ou moins confuse qu'en ont toujours dû avoir les libres penseurs, une détermination rigoureuse des vérités qui nous appar-

tiennent, et des titres que nous avons à la mission de les établir et de les défendre.

C'est là le but que nous nous proposons d'atteindre; mais, pour y arriver, l'esquisse historique des diverses faces sous lesquelles s'est présentée cette question nous sera très-utile, en mettant successivement en lumière les différents et nombreux éléments de la difficulté. Dans ce problème se trouve embrassée d'ailleurs la question du développement et de la constitution progressive de la philosophie moderne au point de vue purement scientifique, puisque c'est de là que doivent dépendre la légitimité de nos prétentions et l'étendue même de nos droits.

Pour remonter aussi haut que possible dans cette histoire, nous dirons que les Pères de l'Église, n'ayant en face d'eux que les écoles philosophiques de l'antiquité, durent envisager la question d'un point de vue assez différent de celui où l'on peut se trouver placé maintenant. Ils n'avaient en effet à combattre dans la société antique, malgré les efforts des Alexandrins, que les débris imparfaits et contradictoires de systèmes qui ne présentaient rien de scientifique ou qui même concluaient au scepticisme; de telle sorte que le christianisme pouvait invoquer avant tout contre de telles doctrines l'impossibilité par elles avouée d'établir sur des fondements certains les principes de la vérité et de la destinée morale. Ajoutons que plusieurs de ces systèmes étaient contraires aux dogmes les plus essentiels des croyances religieuses, que tous d'ailleurs ils se rattachaient étroitement à l'esprit de cette civilisation antique qu'on travaillait à détruire, et qu'à ce titre ils devaient être condamnés

avec elle, comme les résultats de cet état inférieur où l'humanité était tombée, et d'où il s'agissait de la tirer. Pourtant, comme quelques-uns d'entre eux, le platonisme principalement, avaient reconnu un certain nombre des principes les plus nécessaires de la vérité religieuse, on les attribuait quelquefois à une sorte de révélation spéciale de Dieu, à un rayonnement exceptionnel de cette lumière qui, comme dit saint Paul, éclaire tout homme venant en ce monde. Mais de là à la reconnaissance des droits propres de la raison, il y a loin. Sur ce point même, les Pères semblent se diviser. Les uns, s'attachant surtout à repousser ce qu'il y a d'orgueilleuse impuissance dans cette raison humaine qui ne veut pas croire aux dogmes religieux et qui ne peut rien établir de solide, fondent leur foi sur le caractère surnaturel et suprarationnel de ces dogmes. La doctrine chrétienne est uniquement pour eux *la folie de la croix*. D'autres semblent, au contraire, tenir davantage à relever l'homme en l'éclairant, en obtenant de lui, par l'emploi des démonstrations, un assentiment raisonnable (1). Tous cependant ils s'accordent à subordonner le rôle de la raison à celui de la foi, et comme les deux points de vue que nous venons d'indiquer ne sont point contradictoires, mais peuvent se concilier, quand on les applique l'un à la partie mystérieuse, l'autre à la partie intelligible de la doctrine théologique, ainsi l'on peut dire que la plupart des Pères, en se déterminant au fond par la foi pure, qu'ils placent toujours au-dessus de tout le reste, cherchent ensuite à se confirmer dans leur croyance et à prépa-

(1) Sit rationabile obsequium vestrum. (*Saint Augustin.*)

rer ou soutenir la croyance des autres par l'emploi de la raison philosophique.

Les mêmes dispositions se retrouvent encore, au début de la scholastique, dans saint Anselme, dont les deux ouvrages les plus remarquables sont désignés ainsi par lui-même : *Exemple de méditation sur le fondement rationnel de la foi*; et l'autre : *La foi cherchant à comprendre*(1). Efforts heureux d'ailleurs d'une puissante intelligence, et qui montrent bien à quelle hauteur le dogme chrétien pouvait élever, même alors, une pensée qu'éclairait toutefois un reflet des grands principes de Platon.

Cependant cette combinaison de la raison et de la foi, qui semble d'abord si concluante, n'est point sans embarras ni sans danger. On le vit bien quand l'esprit audacieux et opiniâtre d'Abailard se fut mis à essayer ainsi de se rendre compte des dogmes orthodoxes. Car le but qu'il se proposait n'était nullement de s'éloigner des dogmes reçus, mais au contraire de les défendre, et de tourner contre les philosophes et les hérétiques le glaive des raisons humaines avec lequel ils combattent la foi. Ses motifs pour agir ainsi sont d'ailleurs assez légitimes : c'est qu'il faut contenir les hérétiques plutôt par la raison que par la force; que l'intelligence étant un don de Dieu, ne saurait être mauvaise en soi malgré l'abus qu'on en fait, et que la foi vraie et solide est celle qui comprend ce qu'elle croit.

Mais d'abord, en entreprenant d'expliquer et de défendre les mystères les plus profonds du christianisme, comme la Trinité et la Rédemption, il tombe

(1) Préface du *Proslogium*.

dans des erreurs graves, qui changent et compromettent quelquefois la véritable portée du dogme, ce qui dut exciter contre lui, non sans raison, la susceptibilité des organes plus exacts de l'orthodoxie.

Ensuite, la tendance philosophique prend chez lui une force qui dut effrayer les représentants de l'autorité théologique. Abailard, dans son *Sic et non*, bien qu'il reste enfermé dans le cercle des dogmes chrétiens, pose pourtant la question d'une manière hardie et pleine d'indépendance. Comme il a trouvé dans les Pères des interprétations, des maximes, des opinions qui semblent contradictoires, le doute est né dans son esprit, et il a conçu l'idée de recueillir d'abord en les opposant l'une à l'autre ces diverses propositions, puis de chercher à se rendre compte de celles qu'il faut admettre ou rejeter. Cet examen lui paraît même indispensable, parce que le doute qui fait son point de départ résulte inévitablement aussi de la cause que nous avons dite, et il paraît qu'il exprimait là une nécessité bien réelle de son temps, car s'il fut persécuté, lui, comme promoteur de cette tendance à l'examen, sur l'efficacité de laquelle d'ailleurs ses opinions personnelles n'étaient pas toujours faites pour rassurer, il n'en est pas moins vrai qu'à lui commence l'ère d'une théologie plus développée, plus raisonnée qu'elle ne l'avait été jusqu'alors; à partir de cette époque, les recueils de sentences ou de propositions tirées des Pères, et bientôt après, les principes mêmes de la philosophie purement rationnelle, devinrent un point d'appui, un instrument nécessaire de l'exposition ou de l'établissement des dogmes, quelque contraire que cet emploi de la

raison pût paraître à cette parole : *Ite et docete tanquam potestatem habentes*. Si donc l'audacieux précurseur de la philosophie moderne fut poursuivi par saint Bernard, sévère représentant de l'autorité pure, il trouve la justification de son entreprise, sinon de ses erreurs particulières, dans l'époque suivante, dans l'œuvre théologique de saint Thomas, par exemple, qui offre seulement l'alliance d'une orthodoxie plus scrupuleuse, et d'une science plus profonde et plus étendue.

Le siècle de saint Thomas est d'ailleurs le grand siècle de la scholastique. Nourris d'une doctrine saine et forte, profondément convaincus de l'accord intime des données de la raison et des dogmes religieux, mais assez éclairés déjà pour y distinguer une partie accessible à l'intelligence de l'homme, une autre mystérieuse et de pure foi, les docteurs de ce temps étaient arrivés à une solution pratique et momentanée du problème, mais ils ne l'avaient pas résolu définitivement pour l'avenir; et cela est tout simple, car du moment qu'on s'appuie sur la raison et la science humaine, on doit en ressentir les mouvements et les variations, tant que cette science elle-même n'a pas reçu de constitution fixe. Or, nous avons indiqué déjà les discussions arides, mais fondamentales qui s'engagèrent dans les écoles scholastiques, pendant la période qui suivit celle des grands docteurs dont nous parlons. Deux faits importants nous paraissent s'y être produits : l'un que l'obscurité des questions controversées, la sphère d'abstraction pure où s'agitaient les esprits, les disputes interminables et sans issue apparente où l'on était engagé, donnèrent

naissance à un scepticisme complet, c'est-à-dire à un mépris absolu des sciences que l'on cultivait alors, et cette tendance se rattacha le plus souvent au mysticisme. L'autre fait, c'est que le nominalisme, qui, vers le quatorzième siècle, commença à prendre l'empire des esprits comme répondant mieux à leurs besoins; le nominalisme dont le principe, comme nous l'avons fait voir, était précisément que les notions de l'intelligence n'ont rien d'immuable, qu'elles résultent de l'expérience et se transforment en se perfectionnant à mesure que nos connaissances s'accroissent; le nominalisme ébranla plus encore le terrain sur lequel on marchait, et plongea la raison humaine dans une indécision complète relativement aux fondements de la certitude. Si, en effet, les idées humaines doivent se modifier indéfiniment, peut-on supposer un accord nécessaire entre elles et les dogmes immuables de la théologie? Cela ne paraît pas possible. Aussi voit-on d'une part certains philosophes qui, soit par eux-mêmes, soit en suivant les traces d'Aristote et de ses commentateurs, arrivaient à des assertions contraires à la foi, comme la mortalité des âmes, par exemple; on les voit, dis-je, soutenir qu'ils peuvent nier d'un côté en tant que philosophes, ce qu'ils admettent parfaitement de l'autre en tant que chrétiens; prétention condamnée d'ailleurs et à juste titre par l'Église. Mais d'autre part, la science humaine réduite à cette instabilité ne pouvait plus inspirer beaucoup de confiance comme appui et soutien de la foi. Son secours pouvait paraître aussi dangereux qu'en d'autres circonstances il avait pu être utile.

Ce sentiment devint surtout dominant lorsqu'au

seizième siècle se fit dans les esprits cette révolution générale qui brisa l'unité de la foi chrétienne, et affranchit la pensée de toute autorité, de toute dépendance immédiate.

Les éléments de cette révolution sont très-complexes; pour nous borner à ceux qui intéressent de plus près la philosophie, il est manifeste que les découvertes nouvelles qui commençaient à se faire dans l'ordre physique, et dont quelques-unes, élevant les intelligences au-dessus du formalisme reçu jusqu'alors, pouvaient même paraître en contradiction avec certaines vérités de foi plus ou moins importantes; que l'apparition des systèmes originaux de l'antiquité, répandus par l'imprimerie et livrés ainsi à l'étude des intelligences individuelles, en dehors de toute direction scholastique; qu'enfin le sentiment profond du vrai et du bien, qui se développait alors dans les âmes, et qui faisait repousser comme contraires à la raison et à la morale des formules et des pratiques religieuses dont les abus seuls semblaient alors évidents; tout cela donna naissance à l'individualisme d'opinions et de croyances le plus complet peut-être qu'on ait jamais vu; car si les doctrines antiques étaient renversées, aucun principe nouveau ne pouvait encore s'exprimer rationnellement de manière à réunir les esprits dans une croyance commune, supérieure aux passions confuses qui agitaient alors la société. Et toutefois, cette indépendance désordonnée des esprits était si peu l'expression d'une liberté véritable, que la plupart y conservaient quelque chose de leur soumission antérieure à quelque autorité; ceux qui se séparaient de l'Église au point de vue religieux s'appuyant sur l'autorité des

Écritures, et les philosophes purs se mettant, pour ainsi dire, sous le patronage de quelque système de l'antiquité. Or, le texte de la Bible est une ressource insuffisante pour maintenir l'unité de la foi religieuse, puisque chacun reste maître de l'interpréter à sa façon, et pourtant c'est encore une autorité que l'esprit philosophique ne peut admettre dans l'examen des vérités qui sont de son domaine propre. D'autre part, les systèmes anciens sont loin de s'accorder entre eux, ou avec les vérités générales que le christianisme avait profondément gravées dans les âmes. Il arriva même que cette aspiration naturelle qui se révèle toujours, au début des recherches philosophiques, vers l'établissement immédiat de l'unité la plus complète dans l'être et dans la science, venant se combiner ici avec les principes de quelques-uns de ces systèmes, et avec une tendance marquée vers l'étude des phénomènes et des lois de l'univers, les doctrines les plus originales qui se manifestèrent à cette époque, telles que celles de Bruno, de Vanini, de Campanella, etc., inclinèrent plus ou moins fortement vers le naturalisme et le panthéisme.

Ainsi la raison humaine, dans l'examen des questions religieuses, avait le double tort de ne pas se rendre pleinement compte de ses droits véritables, puisqu'elle s'appuyait encore, non sur des principes qui lui appartinssent, mais sur une autorité étrangère; et ensuite d'aborder la critique de dogmes qui ne sont point de son domaine propre, et où elle ne saurait directement se décider en connaissance de cause et choisir ce qu'il lui convient d'admettre, puisque,

vrais ou non, ils lui sont inaccessibles. Quant aux questions purement philosophiques où se renfermaient un certain nombre d'esprits, en s'arrêtant à des solutions qui sapaient par la base toute vérité religieuse et morale, ceux-ci s'exposaient à se voir traiter en ennemis, comme l'éprouvèrent cruellement quelques-uns des représentants les plus illustres de la philosophie de ce temps.

Mais en présence de tant de contradictions, de tant de prétentions plus ou moins malheureuses, il était impossible qu'un des systèmes les plus importants de l'antiquité, que le scepticisme ne se renouvelât pas. Nous le voyons reparaître, en effet, avec des caractères un peu différents de ceux qu'il avait présentés avec Agrippa et Gerson, c'est-à-dire quand il réagissait contre la scholastique seule. Maintenant il ne s'attaque plus seulement à la vanité des sciences, à l'impuissant orgueil de l'esprit de discussion et d'enseignement; c'est contre les sources mêmes de la connaissance qu'il dirige des attaques renouvelées d'ailleurs des sceptiques anciens, avec moins de luxe scientifique (1).

Il a deux principaux représentants à cette époque, Montaigne et Charron; tous deux hommes du monde, tous deux proclamant au nom de leur expérience l'impossibilité de se faire une conviction arrêtée sur quoi que ce puisse être, au milieu de ce chaos d'opinions, de mœurs et de croyances qui constituait la société de cette époque. Ce n'est pas seulement au point de vue de la science que la nature humaine

(1) Les œuvres de Sextus Empiricus eurent à cette époque plusieurs éditions ou traductions, et lui firent de nombreux disciples.

leur paraît impuissante, mais au point de vue de la pratique morale : pas de principes arrêtés qu'on paraisse devoir nécessairement suivre; tout dépend de la coutume, du pays, de la secte où l'on est né; pas de force en nous pour obéir aux principes qu'on aurait pu se faire; la passion du moment, l'habitude sont nos seuls guides.

Quant au point de vue religieux, ils présentent une certaine différence : Charron exprime assez nettement que les diverses religions lui paraissent également d'institution humaine, et qu'il serait impossible d'établir d'une manière irréfutable la divinité du christianisme. Montaigne semble, au contraire, partisan de l'orthodoxie religieuse; c'est même au nom de son intérêt qu'il combat l'exposition rationnelle que Raymond de Sebonde, dans le siècle précédent, avait prétendu donner des dogmes chrétiens. A ses yeux, c'est une chose très-dangereuse que d'appuyer ainsi la foi sur la raison ; car celle-ci étant éminemment instable et soumise à toutes les variations, à toutes les contradictions qu'il s'attache sans cesse à signaler, aucune doctrine rationnelle, en un mot, ne pouvant être établie d'une manière incontestable et définitive, il est à craindre que la foi ne vienne à être renversée avec les fondements sur lesquels on aurait voulu l'asseoir. Ainsi, chose singulière! un livre inspiré par les intentions les plus pures, et qui révèle souvent une force de pensée supérieure, un livre où l'on a essayé de mettre d'accord les données nécessaires de la raison avec les dogmes de la foi, devient pour Montaigne l'occasion des attaques les plus violentes contre toute prétention de l'intelligence

humaine à s'établir dans la vérité. La croyance religieuse, indépendamment de toute justification et de toute preuve, est présentée comme le seul port de salut où notre chétive nature se puisse réfugier. A Dieu ne plaise que nous suspections la sincérité de la foi de Montaigne. Nous dirons même que le livre de Raymond de Sebonde présentait effectivement ce danger, qu'il ne prétendait pas seulement démontrer rationnellement les vérités rationnelles de la religion, mais encore les dogmes les plus inaccessibles à toute démonstration de ce genre. Cependant, lorsque Montaigne méconnaît tout fondement universel de morale, lorsqu'il considère les entraînements de la naissance, de la coutume, de la passion, comme déterminant seuls nos croyances et notre conduite, lorsqu'il prend lui-même pour devise cette maxime des anciens sceptiques, *more duce et sensu*, comment ne voit-il pas qu'il expose plus que personne la légitimité de la foi chrétienne? Car enfin, quoi qu'il fasse, l'homme regardera toujours ce qui est vrai comme pouvant être démontré; il suspectera nécessairement la valeur d'une doctrine qui ne prétend s'établir qu'en niant l'existence de la vérité même; il n'admettra pas, enfin, que Dieu lui ait refusé tout pouvoir de se diriger rationnellement dans le choix de ce qu'il doit croire, et dont il porte la responsabilité, ce qui lui suppose apparemment le pouvoir de se déterminer en connaissance de cause; or comment se déterminer s'il n'y a aucun moyen de discerner le vrai du faux, le bien du mal, si le hasard seul nous conduit en cela?

Et cependant, nous l'avouons, au temps où il vi-

vait, Montaigne était raisonnable de professer le scepticisme. Pour s'arracher à cette tendance, il fallait qu'un certain nombre d'années d'expérience vînt en montrer le danger et faire sentir plus profondément le besoin d'une doctrine propre à rallier les intelligences dans un point de vue nouveau ; il fallait surtout le génie de Descartes, comme nous avons pu dire qu'au temps des sophistes Socrate seul pouvait résister à l'entraînement général, et y opposer une digue inébranlable.

Mais Dieu ne manque jamais de susciter les hommes qui sont nécessaires à ces grands mouvements. Quand l'époque fut arrivée, Descartes parut, et en consacrant sa vie à déterminer fortement et à exposer avec clarté ce que la majorité des esprits de son temps entrevoyait d'une manière confuse, il fit cette révolution si féconde à laquelle son nom est attaché, et qui renouvela la face de l'esprit humain.

Le but de Descartes est double, comme l'exigeaient les besoins de la société moderne : il se rapporte à la fois aux questions scientifiques et aux questions religieuses.

Le scepticisme antique, tel qu'il venait d'être renouvelé par Montaigne et Charron, avait pour résultat de pousser l'homme à abdiquer toute prétention à la certitude rationnelle, en lui montrant la pensée toujours en lutte avec elle-même, incapable de s'arrêter à rien de solide, et se contredisant par tous les points. Il ne restait donc plus qu'à vivre de la vie des sens, et à suivre machinalement la coutume ; à se plonger, enfin, dans une indifférence absolue, comme celle du pourceau pendant l'orage, idéal proposé à

l'homme par Sextus Empiricus. Il était impossible que l'homme des temps modernes acceptât une telle condition, et nous avons vu que Montaigne avait essayé d'en sortir par la foi religieuse. Mais si Montaigne, né catholique, était conséquent avec son système en restant attaché à la foi de ses pères, comment y ramener ceux qui s'en trouvaient écartés, et auxquels les dissensions religieuses du temps, l'unité dogmatique brisée, fournissaient un prétexte formidable de s'abstenir et de douter? Descartes regarda la raison seule comme capable de rétablir l'union des esprits dans une commune doctrine, et d'assigner à la conduite de la vie des principes fermes et obligatoires; et il fit mieux que d'énoncer cette opinion, il la justifia par son œuvre. Il sut faire voir d'abord que le sceptique ne pouvait pas, comme il le prétendait, abdiquer sa pensée, c'est-à-dire sa nature d'homme; qu'en doutant, il pensait et affirmait quelque chose, et que de là, de cette vérité première qu'il ne pouvait récuser, on en pouvait faire sortir d'autres, qui constitueraient un ensemble irrécusable de croyances rationnelles. Descartes, d'ailleurs, sut parfaitement faire la distinction des vérités qu'il appartient à la raison philosophique d'établir et des dogmes dont elle n'a point à connaître (1); et en se renfermant ainsi dans la limite des droits légitimes et incontestables de l'esprit humain, il mit complétement à couvert de toute attaque l'audace inouïe jusqu'alors de son point de départ.

Il n'y avait que bien peu d'années, en effet, que la

(1) Voyez en tête des *Méditations*, sa lettre aux docteurs de la faculté de théologie.

prison et le bûcher étaient encore le prix de toute tentative de pensée indépendante; et voilà que cet homme qui vient déclarer s'en rapporter à sa pensée seule, faire abstraction de toute croyance et de tout enseignement reçu, et vouloir tirer de sa seule raison tout ce qu'il devra admettre et pratiquer, cet homme n'est point contredit; l'Église ne le condamne pas; bien plus, elle lui fournit ses disciples les plus illustres et les plus convaincus! D'où vient ce changement si remarquable dans les rapports de la théologie et des recherches philosophiques? C'est qu'au lieu de se précipiter au hasard dans des spéculations sans méthode, la raison humaine débutait maintenant par l'exposé de ses droits, et des nécessités auxquelles elle est seule appelée à répondre. « Car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si, premièrement, on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle. » Or l'état du monde était déjà tel au temps de Descartes, que ces infidèles formaient la majorité des esprits. C'est en exprimant aussi clairement le rôle de la philosophie, que Descartes mit au-dessus de toute discussion le droit qu'il s'attribuait d'établir par la pensée seule les bases universelles de toute vérité et de toute croyance. Car si l'on peut s'opposer à l'exercice d'une force même légitime en soi, lorsqu'elle se développe d'une manière inconsidérée et téméraire, toute résistance s'arrête impuissante devant la force calme et

maîtresse d'elle-même, connaissant ses titres, et décidée à maintenir les droits qui lui appartiennent et dont elle montre le vrai fondement. Si nous insistons sur ce point, c'est que, ce qu'a fait Descartes, nous sommes obligés de le faire de nouveau aujourd'hui, toutes choses s'étant de nouveau obscurcies et confondues; et le résultat sera le même si, comme lui, nous pouvons rendre compte à la raison d'une manière précise du rôle qui lui revient et qu'elle ne saurait abdiquer. Mais pour qu'une semblable révolution soit durable, il faut que les résultats scientifiques présentés par la raison soient également au-dessus de toute contestation ; il ne faut pas seulement construire un système, il faut poser les bases définitives, inébranlables, de la connaissance du vrai.

Descartes ne pouvait pas, ouvrant la carrière de la philosophie, la parcourir tout entière, et en marquer le dernier terme ; l'analyse de ce fait incontestable de la pensée qu'il avait arraché au septicisme, il ne la fit pas complète, et le malheur fut qu'il se contenta trop facilement des premiers résultats qu'il atteignit ; moins sage que Socrate, en ce qu'il ne sut pas, comme lui, se préserver de l'esprit de système, et qu'il enferma ses disciples dans le cercle étroit d'une doctrine trop promptement arrêtée. Or l'insuffisance de ce système, les conséquences erronées qu'il entraîna, servirent de prétexte à un scepticisme nouveau, et à des révolutions secondaires, dont nous aurons à apprécier le caractère et les fruits.

Ce qui était éternellement acquis à la philosophie par le mouvement cartésien, c'est que la pensée, en tout ce qui la concerne, ne se doit décider qu'en vertu

de ses données propres, et ne consulter qu'elle-même. Ce à quoi elle doit soumettre sa décision, c'est uniquement la clarté et l'évidence des notions dont elle ne peut admettre la fausseté (1). Mais comme ce n'est pas tout que de revendiquer son droit à user d'une certaine liberté, et qu'il faut encore assigner des règles à l'emploi qu'on en fera, Descartes essaye de déterminer rigoureusement la méthode qu'il faut suivre pour arriver à cette vérité qu'on veut chercher par soi-même. Ce sont les règles célèbres de son analyse, lesquelles lui furent suggérées par la marche qu'il avait suivie dans la solution de plusieurs problèmes mathématiques, et qui lui avaient donné des résultats inconnus jusqu'à cette époque.

La première de ces règles ne fait qu'énoncer le principe général que nous venons de signaler, de ne s'en rapporter qu'à l'évidence rationnelle. D'après les autres, nous devons d'abord décomposer le problème à résoudre ou l'objet à étudier jusqu'à ses derniers principes; montrer ensuite comment de ceux-ci résulte la connaissance de l'objet ou la solution du pro-

(1) Pour Descartes, toute idée claire et dont l'évidence est irrésistible ne saurait être révoquée en doute. Il n'admet donc pas que les données nécessaires de la pensée puissent avoir, comme Kant le supposa plus tard, une valeur purement subjective. La pensée lui manifeste immédiatement l'être. « Car, que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, absolument parlant, il est faux? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon? Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ébranlée, laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une très-parfaite certitude. » Réponses aux secondes objections.

blème; s'assurer enfin qu'on n'a laissé de côté aucun des éléments de la question. Telle est la triple condition prescrite par Descartes à une bonne analyse. On peut voir combien ces règles sont conformes à celles que nous avons indiquées précédemment. Il est seulement manifeste que, comme son principe même de l'évidence, elles sont trop générales, elles ne s'appuient pas sur une étude assez précise des opérations de l'entendement, pour n'avoir laissé place à aucune erreur, à aucune doctrine hypothétique.

Il faut le reconnaître en effet, Descartes, appliquant ces règles à la discussion des questions philosophiques, établit sans doute un grand nombre de vérités scientifiques, mais appuya aussi plusieurs opinions contestables, sujettes même à de mauvaises conséquences, sur des données insuffisantes.

C'est ainsi que pour lui tout ce qu'il y a de clair et d'essentiel dans l'idée de la substance spirituelle, c'est la pensée, et dans l'idée du corps, l'étendue; analyse très-imparfaite, et qui laisse confondus sous un seul terme des principes fort distincts, dont les caractères propres ont une grande importance, et qu'il est par conséquent fort dangereux de négliger. De cette définition de l'âme et du corps résulta en effet dans tout le Cartésianisme un spiritualisme sévère, mais exagéré en ce sens qu'il devenait impossible de concevoir aucun rapport immédiat entre les deux substances, et que la perception extérieure (1), l'action volontaire devenaient inexplicables; difficulté

(1) On sait que Descartes en appuie uniquement la certitude sur la véracité divine, Dieu ne pouvant nous incliner si fortement à croire à des apparences sans fondement.

qui produisit les hypothèses diverses, mais analogues, de Malebranche (1), de Spinoza (2), de Leibniz (3), relativement à ces deux faits généraux.

Mais ce n'est pas tout : la pensée et l'étendue sont des propriétés qui semblent par elles-mêmes purement passives ; la force libre de l'âme, la réalité substantielle du corps manifestée par la résistance se trouvant donc négligées, il en résulta sur la liberté de l'homme et la nature des corps, des théories fausses qui conduisirent enfin à faire de toute réalité finie, soit étendue, soit pensante, un simple mode de la seule réalité qui subsistât, de la substance divine. Ainsi la passivité presque complète de l'âme dans Malebranche, dans Spinoza, qui tous deux mettent la tendance sourde du désir à la place de l'action personnelle de la volonté ; le déterminisme même de Leibniz, qui, malgré les corrections déjà notables qu'il apporta sur ce point à la doctrine cartésienne, méconnut encore le vrai caractère de l'effort intime par lequel l'âme se porte en avant dans l'acte véritablement libre ; tout cela, et les conséquences qui en résultent en théodicée et en morale, résulte à son tour de ce qu'il y avait eu d'incomplet dans l'analyse faite par Descartes.

Enfin ces belles démonstrations qu'il avait données de la réalité de l'être infini par l'idée même qui se trouve dans notre esprit, eurent sans doute pour effet de rendre inébranlable, dans toute cette généra-

(1) Causes occasionnelles, vision en Dieu.

(2) Développement parallèle et sans communication directe des modes de la pensée et des modes de l'étendue.

(3) Harmonie préétablie.

tion de penseurs, l'existence du principe absolu de toute perfection, mais les attributs essentiels n'en ayant pas été assez rigoureusement déterminés par Descartes, qui se contenta de mettre immédiatement en lui le fondement actuel de toute réalité finie réduite aux attributs insuffisants que nous avons indiqués, cette école se trouva placée sur une pente où plusieurs s'arrêtèrent à différents degrés, au bas de laquelle descendit résolument Spinoza.

On le voit donc : au lieu de considérer dans leur ensemble et par le dehors les grands systèmes qui se succèdent dans l'histoire, et dont on se plaît à opposer sans cesse l'une à l'autre les formes extérieures, très-différentes en effet ; lorsque, pour ainsi parler, on éventre ces grands corps, pour chercher dans leurs entrailles les organes intimes d'où résultent des apparences si diverses et des monstruosités si choquantes, on trouve en définitive que ces conséquences se rattachent à quelques principes communs et à quelques erreurs d'analyse, faciles à reconnaître par leurs suites mêmes, et qu'il suffit de corriger pour prévenir toutes les énormités qui en sont sorties, et qu'on nous objecte toujours comme le résultat fatal et irrémédiable de toute spéculation philosophique.

C'est donc ainsi que nous voulons considérer l'histoire de la pensée, surtout dans les temps modernes ; non pas comme description des hypothèses arbitraires, inventées par chacun sous l'influence de certains points de vue dominants, pour combler d'une certaine manière les lacunes que laissait dans la science une connaissance imparfaite des principes : de telles descriptions, où l'on insiste principalement sur les

différences des dogmes professés par tel ou tel philosophe, tout intéressantes qu'elles soient, tout utiles même que nous les reconnaissions à l'étude que nous nous proposons de faire, sont cependant plus propres à augmenter qu'à diminuer les préventions vulgaires sur la contradiction perpétuelle des doctrines philosophiques. Ce que nous voulons, c'est dégager de cet amas de systèmes les éléments solides successivement acquis à la science sérieuse qui se fonde sur les principes de l'intelligence. Peu nous importe donc ici le détail des systèmes de Malebranche ou de Leibniz sur la nature de Dieu ou de l'homme et sur leurs rapports; ce qu'ils en pouvaient connaître de vrai résultant de ce qu'ils savaient des fondements essentiels de la pensée, c'est au progrès de cette science de l'intelligence que nous devons nous attacher uniquement, car les résultats en ressortiront facilement pour nous, quand les principes et la méthode seront déterminés d'une manière précise et complète.

Revenons donc à l'appréciation de ce qu'établit Descartes relativement aux fondements de la connaissance et de la certitude.

C'est d'abord sa gloire d'avoir pris son point de départ, conformément aux conditions nécessaires de la méthode philosophique, dans le fait de la pensée, et d'avoir posé le problème de la certitude comme le problème fondamental de la science. Cependant, s'il eut sur ses devanciers du seizième siècle l'avantage incomparable de choisir un point d'appui plus solide, il faut avouer qu'il ne le féconda pas comme il le devait; car non-seulement son analyse fut incomplète, ainsi que nous l'avons dit plus haut, et il céda

trop rapidement au penchant qui l'entraînait vers une systématisation analogue à celle des mathématiques, mais il méconnut quelques-uns des caractères les plus essentiels du fait même sur lequel il s'appuyait, et il ne sut pas établir d'une manière suffisamment nette et solide les conditions véritables de la science.

Ainsi, d'abord, quant à la certitude de la conscience, si Descartes la mit logiquement au-dessus du doute, il ne sut pas dégager le vrai caractère de l'acte de la pensée, et laissa dans une grande confusion les éléments complexes du *je pense*, la conception universelle n'y étant pas distinguée de la perception purement interne, ni celle-ci appuyée sur la libre possession que la force pensante a d'elle-même, ce qui rendit douteux le lien et le passage nécessaire du phénomène à la substance, et laissa place à bien des erreurs et à des conséquences très-dangereuses.

Les conceptions rationnelles ne furent pas non plus suffisamment distinguées par lui, j'entends avec la détermination de leurs caractères propres, des notions confuses des sens. La clarté est presque le seul privilége qu'il leur attribue ; et l'on sait qu'il commit cette grave erreur de croire que les conceptions de ce genre dépendaient de la volonté divine. Il est vrai que ses disciples corrigèrent ce point de sa doctrine; tous (1) s'efforcèrent de rattacher le fondement des vérités absolues de la raison, à l'essence divine

(1) Bossuet s'exprime ainsi, sect. V, ch. IV du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* : « Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même. »

Dans le *Traité de l'existence de Dieu*, Fénelon s'écrie : « O raison,

elle-même ; et c'est là, en définitive, un des résultats les mieux acquis de la tendance cartésienne.

Quant aux causes finales, Descartes n'en voulait faire aucun cas dans la science, subissant en cela sans doute l'influence de son mépris pour l'abus qu'en avait fait la scholastique. C'est ce qui l'entraîna à considérer le monde comme produit uniquement en vertu des lois nécessaires de la géométrie et de la mécanique. Spinoza, comme nous l'avons vu, lui fut fidèle en cela ; mais ceux de ses disciples qui se rattachaient aux croyances chrétiennes conservèrent ce principe important, si étroitement lié à l'idée d'un créateur intelligent.

L'ensemble de la théorie de Descartes sur la connaissance se résume ordinairement d'un seul mot : *les idées innées*. Il faut bien entendre que par là ce philosophe ne désigne que très-indirectement des principes *à priori*, analogues à ceux que supposait le réalisme. Leibniz prétend, au contraire, que sa doctrine se rattache plutôt au nominalisme, en ceci d'abord qu'il n'admet pas d'objets extérieurs correspondants aux idées générales, et qu'ensuite aussi, sans doute, il cherche dans l'expérience et l'analyse

n'es-tu pas celui que je cherche ? » Et encore : « Quand nous considérons une chose universelle, nécessaire et immuable, c'est l'Être suprême que nous considérons immédiatement. » Part. II, ch. IV.

Malebranche l'entend de même, et ne fait qu'exagérer cette doctrine, quand il prétend que nous voyons en Dieu toutes les idées, même celles des choses contingentes.

Selon Leibniz, toutes les vérités reposent sur un certain nombre de principes qui correspondent aux attributs essentiels de Dieu. *Meditat. de cognitione, veritate et ideis.*

Pour Spinoza, enfin, il est clair que les fondements de toute vérité comme de tout être reposent dans la substance infinie elle-même.

le principe du développement de nos connaissances. Ce qui est certain, c'est que, aux yeux de Descartes, la substance pensante n'ayant point de rapport réel avec la substance étendue, toutes les idées qui naissent dans l'âme à la suite de la perception des objets, s'y produisent en vertu de la faculté qui appartient à l'âme elle-même de les produire en soi, et non pas au corps de les introduire en elle. A ce titre, toutes nos idées, celles même de saveur et de couleur, sont innées (1). Ici devient manifeste l'incomplète analyse des caractères de nos différentes espèces d'idées; car la distinction de celles qui sont claires et de celles qui sont confuses n'est pas suffisante; et parmi les premières se trouvent les notions acquises par la perception directe et instructive, aussi bien que les conceptions universelles et nécessaires, dont nous avons dit tout à l'heure que Descartes ne se rendait pas bien compte; et l'on peut dire qu'il n'en a bien reconnu qu'une seule, celle de l'Être infini et parfait.

De toute cette étude doit donc sortir, ce nous semble, avec une pleine évidence, cette conclusion : que Descartes a mis dans la véritable voie la philosophie moderne en lui indiquant son vrai point de départ, le

(1) « Car il ne vient par les sens que quelques mouvements corporels, mais ni ces mouvements, ni les figures qui en proviennent ne sont conçus par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens; d'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous, et à plus forte raison les idées de la douleur, des couleurs, etc., afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter. » Remarques sur un écrit intitulé : *Explication de l'Esprit humain.* Plus haut cependant, il oppose les notions naturelles, formées par la seule faculté que l'esprit a de penser, à ces notions étrangères ou faites à plaisir, dont elles sont comme les formes.

fait incontestable de la pensée. Mais il ne fit point de cet élément premier de toute science une assez exacte analyse; il s'élança trop tôt dans des spéculations aventureuses; et en cela, il faut le dire, il fut moins infidèle à sa propre méthode qu'à l'idéal de la méthode philosophique dont il ne se rendait pas bien compte. En effet, il ne voyait qu'indirectement les avantages qu'il y a à s'appuyer avant tout sur la pensée. Comme ce qui le préoccupe surtout, c'est de trouver immédiatement un objet vrai par lui-même, en secouant toutes les formules logiques pour s'appuyer directement sur la réalité, Descartes ne croit pas devoir insister longuement sur l'étude réfléchie des idées, et il est entraîné à chercher au contraire sans intermédiaire ce qu'il y a de vrai dans les objets de nos connaissances.

Telle est donc, en définitive, l'erreur capitale de Descartes : il n'a pas assez suivi, parce qu'il n'a pas assez connu les conditions et les garanties nécessaires à l'établissement d'une doctrine philosophique solide et complète. Nous avons déjà indiqué d'ailleurs (1) combien il est difficile d'amener l'esprit humain à cette observation scrupuleuse de règles qui semblent l'éloigner de l'objet véritable de ses désirs, en le renfermant dans l'étude de sa pensée, au lieu de l'élever immédiatement à la connaissance des choses. Nous verrons Locke, Reid et Kant revenir à la charge sur ce point, et montrer de plus en plus la nécessité de cette marche.

Quant à Descartes, malgré tant de résultats précieux acquis par lui à la science, les erreurs qui s'y

(1) Au chapitre *de la Méthode*.

mêlaient et l'insuffisance des garanties qu'il semblait donner à la philosophie comme science positive, puisqu'elle s'égarait déjà entre ses mains, laissèrent subsister le scepticisme, et empêchèrent que les droits de la raison vis-à-vis de la foi fussent définitivement reconnus. Si en effet un certain nombre d'esprits très-attachés à la religion, mais en même temps très-pénétrés des besoins réels de l'esprit humain à cette époque, essayèrent d'appuyer sur les principes généraux de la philosophie cartésienne la démonstration des vérités rationnelles de la religion, jugeant ces principes bons en eux-mêmes, et très-utiles pour ramener les intelligences à un fonds de croyances communes, universellement reconnues, d'autres, plus frappés de ce qu'il y avait d'incomplet et d'insuffisant dans la doctrine, et des dangers qui pouvaient en résulter un jour pour les vérités de la foi, protestèrent contre les prétentions de la pensée humaine à fonder une science solide et incontestable qui devînt la base de la foi religieuse elle-même. Si Fénelon, Bossuet, Malebranche, Leibniz sont à la tête des premiers, Pascal met de l'autre côté le poids de son génie. Et il faut bien le dire, quand on connaît les erreurs et les excès auxquels se laissa entraîner bientôt la pensée philosophique, on ne doit pas s'étonner que Pascal apercevant du fond de sa pensée les conséquences funestes dont Bossuet aussi s'inquiétait; moins confiant que ce grand évêque dans la valeur des principes cartésiens, plus enclin que lui à porter à l'extrême les faiblesses de l'esprit humain et à refuser toute force d'initiative à notre pensée comme à notre volonté, il ait combattu la ten-

dance philosophique comme l'effet d'un orgueil impuissant et coupable. Il y a du reste dans ses considérations sur ce point une erreur grave, et dont le redressement détruit son scepticisme : c'est de confondre la raison avec le raisonnement, et d'attribuer à un sentiment, à un instinct, l'aperception de ces premiers principes, espace, temps, mouvement, etc., qu'il déclare invincible à tout le scepticisme. Car une fois démontré que ce sont précisément là les fondements de la raison, et que ces fondements sont indestructibles, pourquoi ne pourrait-on pas faire que de ces conceptions essentielles pût être tiré un développement inébranlable de vérités scientifiques, dans les objets propres de la philosophie comme dans les mathématiques et la physique, où Pascal en admettait la possibilité?

Mais un autre motif l'effraie : c'est que la pensée limitée de l'homme se trouve comme perdue et abîmée entre deux infinis qu'elle ne peut embrasser, et où elle ne peut se prendre à rien de fixe. Sur quoi nous ferons observer que Pascal confond ici l'infini avec l'indéfini, comme on le fait en général dans les mathématiques, et que s'il se fût bien rendu compte de la différence de ces deux conceptions, il eût trouvé précisément dans l'une ce point fixe qu'il cherchait, et qui correspond à ces principes de sentiment dont nous parlions tout à l'heure.

On trouve dans le scepticisme de Huet un défaut analogue. Huet aussi condamne l'esprit humain à l'incertitude absolue, parce qu'il lui refuse la conception positive et déterminée de l'infini, et qu'attribuant à l'expérience le développement de toutes nos connais-

sances, il ne peut accorder d'autre pouvoir à la pensée que d'arriver à une probabilité plus ou moins grande. Nous avons assez répondu à cette doctrine en montrant qu'il y a en effet un champ indéfini ouvert à l'accroissement de nos connaissances, où la probabilité seule est de mise; mais cet accroissement suppose qu'on parte d'un point solide et certain, lequel se trouve dans les premiers principes, conception immédiate des conditions absolues et infinies de toute existence. Que maintenant, comme le veut Huet, l'évidence de ces principes considérés en eux-mêmes soit insuffisante et ne reçoive sa confirmation que de la foi religieuse, c'est, je l'avoue, un doute que je n'entends point; à moins qu'il ne s'agisse de l'effet purement interne produit dans l'âme de la personne qui croit; mais quant à la valeur des données mêmes de la pensée, si la foi ne les change en rien, que peuvent-elles en recevoir? Quand un principe est vrai, une démonstration bonne par elle-même, qu'a-t-on besoin de les confirmer? comment pourrait-on même le faire en vertu d'une croyance qui, à moins de tomber dans un cercle vicieux complet, ne peut avoir de valeur rationnelle et intelligible?

Le pyrrhonisme de Huet fut d'ailleurs assez mal accueilli par l'Église de France; le parti même des Jésuites le combattit alors (1), comme absurde et dangereux au dernier point. Et pourtant ce même parti, quelques années après, adopta son plan de campagne, combattit à outrance les prétentions de la raison, fit condamner le système et les tendances de Descartes; se mettant ainsi à la suite de ce Pascal qui

(1) Dans le journal de Trévoux.

l'avait si durement flagellé, dont il avait persécuté toutes les autres tendances, et dont il adoptait maintenant une des plus dangereuses erreurs (1).

Mais le sceptique le plus absolu de ce temps, parce qu'il ne semble apporter aucune restriction à ses doutes, c'est le savant Bayle. N'argumentant jamais pour son compte, ne partant d'aucun principe, il se borne à opposer l'une à l'autre les opinions contradictoires des philosophes et à briser les dogmes théologiques par les principes de la philosophie, comme il écrase quelquefois ceux-ci sous le poids des autres. Est-il possible qu'aucun but positif n'existe au fond de son esprit? Nous ne pouvons l'admettre. Bayle ne trouve rien de certain dans les doctrines de son temps, on ne peut le nier; mais je ne crois pas qu'il renonce à la possibilité d'éclaircir un jour ces difficultés et de constituer une doctrine solide. Ce qu'il veut en attendant, c'est obtenir pour toutes les opinions une égale tolérance, précurseur en cela des tendances du dix-huitième siècle, auquel ses travaux ont fourni de si puissantes armes (2).

(1) A ce genre de scepticisme se rattachent, en Allemagne, J. Hirnhaym, en Angleterre, Glanvill, qui combattit d'ailleurs avec assez de force le principe de causalité.

(2) On pourrait citer à cette époque d'autres sceptiques encore, tels que Sorbière, Foucher, Lamothe le Vayer. Le premier en est encore à Sextus Empiricus. Le dernier est aussi de l'école de Montaigne; pour justifier les attaques qu'il dirige au nom de la foi contre la philosophie, il préconise le nominalisme, comme la secte qui prête le plus en effet aux reproches d'inconsistance et d'impuissance scientifique.

## CHAPITRE IV.

### Empirisme et Scepticisme sensualiste.

La réforme de Descartes et celle de Bacon, analogues à beaucoup d'égards, présentent des différences également importantes; ou plutôt, elles se complètent l'une l'autre à l'origine, et deviennent opposées en apparence par les conséquences qui en résultent. Toutes deux ont en effet pour caractère essentiel d'arracher la pensée humaine au joug de l'autorité, au formalisme scholastique, et de la lancer à la recherche de la vérité, en lui montrant combien elle s'en trouvait loin et par où elle pourrait y parvenir. Mais Descartes se préoccupe de trouver les principes de la vérité en général et surtout en ce qui concerne les questions morales, caractère qui devient plus prédominant encore chez ses disciples. A ce problème se rattache sans doute la recherche des principes de la nature, et le désir d'obtenir des résultats utiles pour l'homme soit en mécanique, soit en médecine. Mais ce dernier point de vue ne présente pas chez Descartes l'importance presque exclusive que lui accorde Bacon. Pour celui-ci, tout est là : arriver à connaître les éléments et les lois qui constituent la nature des choses et en produisent les phénomènes, afin de pouvoir se rendre maître de l'univers, et y réaliser à son gré les effets nécessaires à l'améliora-

tion de la condition humaine ; la science, enfin, en vue de l'industrie : voilà Bacon tout entier, malgré les regards qu'il jette quelquefois sur les problèmes de la morale et sur la connaissance de l'âme.

Or, de ces deux tendances opposées, toutes deux également justes et nécessaires d'ailleurs, résultent des principes de méthode fort distincts, relativement à la constitution de la science. Descartes, à cause du but même qu'il se proposait, devait se préoccuper de trouver des fondements solides à la pensée en analysant ses données propres; préoccupé des questions plus spécialement philosophiques, il devait s'attacher aux objets de pure intellection, chercher à dégager les notions nécessaires, et à construire un système établi sur des bases purement rationnelles. Aussi sa méthode, empruntée du reste, comme nous l'avons dit, aux opérations mathématiques, est-elle surtout applicable à l'analyse des idées; et dans la logique de Port-Royal, tout inspirée qu'elle est pourtant de l'esprit cartésien, nous trouvons, à côté des règles propres à Descartes, une expression nouvelle et plus simple des formes du syllogisme scholastique, mais pas de préceptes nouveaux immédiatement applicables à l'étude des phénomènes et à la recherche des lois du monde physique.

Or c'est là précisément ce que cherche à déterminer Bacon. Si l'intelligence ne fait qu'analyser les idées et en tirer des conséquences par des combinaisons nouvelles, semblable à l'araignée elle ne produit, selon lui, qu'un tissu sans force et sans valeur. Sa véritable tâche est d'étudier la nature, et d'acquérir par là des notions de plus en plus précises,

de plus en plus instructives de ce que sont les choses, et des lois que suivent les phénomènes de l'univers. C'est à indiquer les règles qu'il faut suivre dans cette entreprise, que Bacon a consacré son *Novum organum*.

De même que, dans son premier ouvrage sur l'état présent et les besoins des sciences, Bacon avait indiqué d'abord ce qu'il y avait de faible et d'incomplet dans les sciences de son temps, puis montré ce qu'il faudrait y ajouter, et dans quelle direction on devrait pousser l'esprit humain; de même, dans les deux livres qu'il consacre à établir la méthode propre à nous conduire à ce but, il s'attache d'abord à détruire les causes des erreurs précédentes et de l'infériorité des connaissances humaines, en les signalant d'une manière frappante.

La cause principale, et à laquelle peuvent se ramener toutes les autres, c'est qu'après avoir jeté sur la nature un regard rapide et superficiel, on s'empresse de former des idées générales, nécessairement très-hypothétiques et très-confuses, d'où l'on tire des axiomes également dépourvus de valeur. Ces notions obscures et arbitraires, désignées par des mots qui font illusion à l'esprit, deviennent autant de principes incontestables, devant lesquels chacun s'incline, et dont on se sert pour rendre raison des faits naturels, au lieu d'observer ces faits mêmes. Voilà donc dans quel cercle vicieux la scholastique renfermait l'esprit humain, qu'elle condamnait par là à l'impuissance : la méthode déductive, seule suivie à cette époque, n'est possible qu'à condition qu'on s'appuie sur des principes généraux : or ce sont ces principes généraux que l'on formait et que l'on acceptait au

hasard et sans preuves; puis, comme le syllogisme ne tire de ses prémisses que ce qui s'y trouve contenu, il en résulte qu'on retombait en définitive, dans l'application aux objets particuliers, sur ces données imparfaites d'où l'on était parti d'abord (1).

C'est contre cette tendance que Bacon proteste avec la plus grande énergie. Ce qu'il faut à l'esprit humain, c'est un art d'étudier la nature, d'en tirer des connaissances précises qui s'étendront et s'approfondiront peu à peu, à mesure que par une analyse patiente on pénétrera plus avant dans la nature même des choses.

Nous avons dit déjà que cette tendance se rattachait directement au nominalisme; elle va droit au mépris absolu des principes universels de la raison, et à l'attribution de toute connaissance à l'expérience sensible. Par là, non-seulement elle compromet les hautes vérités de la métaphysique, mais elle rend impossible la découverte des lois et des conditions réelles de l'induction. Aussi les règles de Bacon sont-elles tout extérieures. Elles prescrivent de dresser des catalogues aussi complets que possible des phénomènes, et de les comparer de manière à pouvoir constater toutes les circonstances qui accompagnent le fait dont on cherche la cause; puis celles qui ne s'en séparent jamais; celles indépendamment desquelles il peut au contraire se produire; enfin la proportion correspondante ou inverse qui existe entre le fait à expliquer et celui qu'on regarde comme en

(1) L'impuissance radicale de cette méthode avait été déjà sentie et signalée souvent, par exemple par Sanchez, dont malheureusement les attaques n'aboutirent qu'au scepticisme.

étant la cause. Vous arrivez ainsi par exemple à trouver que la dilatation est la cause de la chaleur, parce qu'elle l'accompagne toujours, de telle sorte qu'il n'y a jamais chaleur sans dilatation, et qu'en outre quand l'une est plus forte, l'autre s'accroît dans la même proportion.

Ces règles sont excellentes, nous en avons déjà montré l'utilité : cependant elles ne vont pas au fond des choses ; elles ne se justifient pas elles-mêmes et ne font en rien comprendre comment la cause produit le fait. C'est là une des graves imperfections de la méthode de Bacon, et une des raisons de la diversité des opinions qui se sont produites sur la valeur de sa réforme. Car il est peu de renommées philosophiques plus contestées par les uns, plus exaltées par les autres. Il y a des deux parts, ce nous semble, beaucoup d'exagération. Il est vrai que le sujet y prête; car Bacon dans ses écrits le prend sur un ton tellement élevé, qu'il faut le traiter de charlatan, ou lui attribuer réellement la rénovation radicale des sciences. En faisant la part de ce qu'il y a de sincère dans son enthousiasme et d'ampoulé dans ses métaphores, on ne peut méconnaître chez Bacon un sentiment profondément vrai des inconvénients de la méthode scholastique et des besoins de la science, considérée principalement en vue des applications utiles. Sans doute ses ouvrages n'ont point eu une influence bien grande sur les progrès mêmes des sciences; et comme il n'a pas rempli par lui-même le cadre immense qu'il s'était tracé, cadre tel que deux siècles de travail ne l'ont pas rempli encore (1), de même sa mé-

(1) Bacon voulait dans quatre parties postérieures à celles que nous

thode était déjà connue et pratiquée des physiciens, qui même plus tard ont, ce semble, assez peu consulté ses écrits. Mais n'est-ce pas un titre réel de gloire, que de se rendre compte des procédés scientifiques et de les expliquer, alors même qu'on ne les invente pas? Aristote a-t-il donc inventé le syllogisme? Sans doute Galilée sut le premier substituer l'expérimentation à l'observation en quelque sorte passive des faits naturels; mais Bacon eut la gloire de montrer quelle puissance l'homme pourrait acquérir sur la nature, si, au lieu d'assister seulement aux phénomènes qui s'y produisent, et de ne découvrir que ce qu'elle veut bien lui révéler, il savait lui arracher ses secrets. Et c'est en effet par l'expérimentation que, soumettant les corps à l'action de causes et de conditions diverses disposées par nous-même, nous découvrons d'une manière claire et précise la raison des propriétés qui les caractérisent et les moyens de les reproduire; ce qui amène en physique, en chimie, des progrès si rapides; tandis que les sciences d'observation pure, où l'expérimentation n'est pas aussi directement possible, restent en arrière, comme la météorologie, par exemple, ou la médecine, sciences dans lesquelles on en est réduit à chercher longuement et à deviner, en quelque sorte, la cause qui peut produire les phénomènes dont nous sommes témoins, et sur lesquels nous n'avons pas d'influence immédiate. Aussi ces sciences sont-elles sujettes encore au-

avons indiquées : 1° rassembler tous les faits naturels; 2° les disposer en ordre; 3° indiquer les causes provisoirement reconnues; 4° les causes définitives et les applications utiles. C'est la tâche de la physique tout entière.

jourd'hui aux mêmes imperfections que présentait toute la physique ancienne, les hypothèses obscures et arbitraires, l'abus des causes finales y tenant souvent lieu des données vraiment scientifiques.

Mais un des points sur lesquels on a le plus discuté, c'est de savoir si Bacon prohibe entièrement l'étude des questions psychologiques et morales, ou s'il regarde sa méthode comme également applicable aux problèmes de ce genre. Pour ce qui est de la métaphysique pure, peut-être en effet n'en faisait-il pas grand cas, et se contentait-il des solutions données par les dogmes religieux. Mais il n'en est pas de même, ce semble, de l'étude des facultés de l'âme et des phénomènes moraux, si peu qu'il s'en soit occupé lui-même. Il est certain d'ailleurs que c'est en appliquant sa méthode que l'école écossaise a rétabli plus tard contre le sensualisme la réalité des principes rationnels. Cependant nous le répétons, l'effet que devait produire la tendance de ses écrits, c'est une exclusive préoccupation du monde matériel et des notions qui en viennent. Et nous voyons immédiatement cette tendance poussée à l'extrême par Hobbes, qui proscrivit entièrement tout principe suprà-sensible, et n'accorda de valeur qu'aux notions fournies par la sensation et aux objets qui les produisent. On sait quelles désolantes conséquences il en a tirées en morale et en politique.

Tout autrement saine et large est la pensée de Locke, malgré les erreurs qu'il a commises et les suites anti-scientifiques que devait avoir sa doctrine.

Locke, d'abord, se rattache étroitement à l'impulsion donnée par Descartes, en ce qu'il prend son point

d'appui dans l'étude de l'intelligence, comme le fait voir le titre seul de son livre : *Essai sur l'Entendement humain*. Il a même pour but, et ses travaux eurent en effet pour résultat, de compléter le mouvement cartésien, en l'arrêtant plus longtemps sur l'analyse des éléments de la pensée, loin desquels la pente spéculative l'avait rapidement emporté. Locke, dans son avant-propos, se montre donc parfaitement fidèle au véritable esprit philosophique, lorsque, témoignant sa défiance pour les spéculations métaphysiques qui ne sont pas établies sur des bases suffisamment claires, et qui donnent lieu à tant de disputes et de doutes, il déclare que le seul moyen de se préserver des erreurs produites par ces spéculations ambitieuses est d'analyser d'abord notre entendement dans ses facultés, dans sa portée légitime, afin de se renfermer dans les limites de ce qui peut nous être connu avec certitude. Cependant on voit déjà, à la manière dont il insiste sur le peu de proportion qui lui paraît exister entre les prétentions de la pensée humaine et sa capacité naturelle, qu'il éprouve assez peu d'estime pour les principes métaphysiques, et qu'il se renfermera volontiers dans des bornes assez étroites, quant à ce qui peut être entièrement soustrait au doute, se résignant sur tout le reste à la simple probabilité. Il indique d'ailleurs, et avec raison, le problème de l'origine des idées comme le point capital auquel on doit ramener la question générale de la valeur de nos connaissances; mais, par une faute bien concevable aussi, il aborde trop directement l'examen de ce problème, et croit pouvoir le résoudre « en examinant pied à pied, d'une manière claire et *histo-*

*rique*, par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses. » Méthode fausse, et d'où sont sorties toutes les erreurs du sensualisme.

Quoi qu'il en soit, il commence par combattre les idées innées, non pas précisément telles que Descartes les présente, mais telles qu'on les enseignait dans l'école, par une sorte de fusion entre le cartésianisme et la scholastique, c'est-à-dire comme des principes ou axiomes généraux qui sont dans l'esprit l'antécédent des connaissances expérimentales (1).

Le motif dominant qu'on trouve au fond de tous ses arguments, c'est qu'on ne saurait rien admettre de réel dans l'intelligence que ce dont cette intelligence a conscience. Comment donc supposer que de tels principes préexistent à l'expérience, quand évidemment l'intelligence ne les perçoit pas en elle-même, chez l'enfant ou chez l'homme qui n'emploie pas la réflexion philosophique? Comment admettre l'influence qu'on attribue à ces principes sur le développement des connaissances particulières, quand toute l'évidence se manifeste dans celles-ci, et que les autres restent inaperçus? C'est là un préjugé que Leibniz réfute aisément, en faisant voir que nous n'avons pas

(1) Descartes, dans un écrit que nous avons déjà cité, dit bien : « Les notions communes ne peuvent venir des mouvements corporels, puisque ces mouvements sont particuliers et qu'elles sont universelles. » Cependant sa doctrine, comme celle de Leibniz, consiste surtout à dire que toutes les idées sont innées en ce sens qu'elles procèdent de la seule faculté qu'a la pensée de les produire en soi (étant seulement ou confuses, ou claires, et Leibniz détermine mieux que Descartes ce dernier caractère en y ajoutant la nécessité, etc.), tandis que pour Locke, les idées proviennent *des puissances qu'ont les choses de les produire dans l'âme*, ce que le Cartésianisme ne pouvait admettre.

conscience à chaque instant de tout ce qui se produit en nous, ni de toutes les conditions de nos opérations internes. Il faut avouer pourtant qu'il était assez difficile de comprendre en quel sens on pouvait dire que les mathématiques tout entières fussent innées à la pensée, qui n'en peut découvrir qu'à tant de peine les vérités et les conséquences. L'erreur de Locke vient donc en partie de l'imperfection de la théorie qu'il combattait, et de l'ignorance où l'on était alors de la vraie nature du jugement, dont il donne lui-même une définition si imparfaite.

Quoi qu'il en soit, pour Locke, toute idée vient ou de la sensation ou de la réflexion, car si la sensation fournit des idées simples, la réflexion les travaille et en fait sortir des notions complexes ou abstraites, qui forment le développement de nos connaissances. Or, si la réflexion, en travaillant les données sensibles, y ajoutait quelque chose de soi, en les soumettant par exemple à des conceptions qui vinssent d'elle-même, et qui en étendissent la portée naturelle, Locke ne se séparerait pas sensiblement du principe des idées innées sainement entendu. Il serait même en progrès sur l'expression qu'en avaient donnée ses prédécesseurs, et il devancerait Reid et Kant dans leur doctrine. Mais non, la réflexion n'ajoute rien. Locke refuse toute valeur à ces conceptions absolues d'infinité, de substance (1), que la sensation ne peut fournir et qui en éclairent les données; de sorte qu'en définitive, comme Condillac le reconnut plus tard, c'est à la sensation que tout se ramène.

(1) Il en compromet d'autres, sans les nier absolument, par l'origine et les caractères qu'il leur donne, comme l'idée de cause, celle d'identité.

Or, quelle est la nature et la valeur des connaissances qui peuvent sortir d'un pareil principe? Locke lui-même examine cette question dans son quatrième livre. Car il ne peut se dissimuler que, dans sa doctrine, l'esprit n'est en rapport direct qu'avec ses propres idées, qu'il unit ou sépare en jugeant et en raisonnant. Selon lui, toutes les idées simples étant produites immédiatement par les puissances des choses qu'elles nous représentent par là, ces idées ne sauraient être sans valeur et suffisent à nous donner des objets une connaissance réelle. En second lieu, les idées complexes (excepté celles des substances), n'étant que des archétypes formés par l'esprit seul et n'étant la copie de quoi que ce soit, mais ayant une valeur purement abstraite et idéale (comme les figures et les conceptions mathématiques), il n'y a pas à douter de leur valeur : elles ne répondent à rien d'extérieur, parce qu'elles ne sont faites pour représenter rien de tel. Et il en est ainsi, par exemple, des conceptions morales. Mais quant aux idées que nous nous faisons des choses ou substances extérieures, comme elles sont formées par l'assemblage des notions simples que nous fournit la perception de ces objets mêmes, ces idées sont valables quand elles correspondent à l'assemblage des qualités qui existent réellement dans l'objet; sinon, et c'est le plus grand nombre des cas, elles nous fournissent une connaissance très-imparfaite des choses naturelles, et l'on ne peut même pas dire que nous ayons jamais sur ce point une science et une certitude parfaite, à cause de l'impuissance où nous sommes d'établir des relations nécessaires entre les diverses qualités des objets, et parce que les expé-

riences ne seront jamais assez complètes pour arriver à l'absolu. C'est là que se place le doute de Locke, de savoir si les qualités de la matière ne sont pas compatibles avec la pensée, doute qui exerça sur le dix-huitième siècle une si funeste influence.

Enfin, quant aux idées de genre ou d'espèce, Locke, sur ce point, est assez franchement nominaliste. D'après cela on conçoit donc que nous n'examinions pas en détail les diverses définitions qu'il donne de la certitude et de la vérité. Car, pour ce qui est des notions purement idéales, et dont l'esprit peut examiner et établir par lui-même les rapports, ou la convenance et la disconvenance, Locke ne leur reconnaît aucun fondement dans la réalité extérieure; il n'accorde aux axiomes qui président à ce travail intellectuel qu'une valeur abstraite : ce sont de pures tautologies; et quant aux substances, nous ne les connaissons que par les propriétés sensibles, qui sont incapables, comme nous l'avons amplement démontré, de nous en révéler la vraie nature; de sorte que, quand même nous pourrions affirmer la convenance d'une de nos idées sensibles avec l'existence réelle et objective de quelque cause qui l'a produite, cela ne nous ferait encore rien connaître de cette cause.

Faut-il s'étonner que d'une pareille doctrine soit sorti le scepticisme le plus complet? Ce n'en fut pas cependant la conséquence la plus immédiate. Il y en eut une première, le matérialisme très-affirmatif que professèrent en Angleterre et en France un si grand nombre d'esprits, et qui succéda au spiritualisme également absolu des cartésiens : contradiction déplorable, et dont on ne manque pas de se faire un

argument contre la valeur scientifique de la philosophie. Cependant nous avons indiqué assez clairement le principe de ces deux opinions contraires; nous nous en sommes parfaitement rendu compte; et quant à l'ensemble des doctrines de Descartes et de Locke, nous avons vu aussi qu'ils se faisaient une idée commune du rôle et de la méthode de la philosophie; l'un seulement s'étant élancé trop tôt dans les hautes régions de la spéculation, sans analyser assez en détail les opérations de l'esprit; l'autre se renfermant au contraire dans cette analyse, et avec raison, mais, dans son désir légitime de s'en tenir aux choses parfaitement évidentes, s'arrêtant à ce qu'il y a de plus superficiel, et ne voyant dans l'intelligence que les matériaux extérieurs auxquels elle s'applique, nulle part les principes qui viennent d'elle-même et qu'elle impose à tout ce qu'elle conçoit. Que maintenant, de cette disposition générale de son esprit, et d'une opinion particulière sur les substances et leurs qualités, soient sorties des conséquences matérialistes, cela, au point de vue scientifique, nous importe tout juste autant qu'il est nécessaire pour nous prémunir contre les dangers de son point de vue; et s'il s'agit des résultats qu'ont pu produire dans la société ces doctrines que nous combattons, c'est un fait déplorable sans doute, mais qui était inséparable du développement progressif de la science, comme le mal en général est dans le monde la condition inévitable de la production du bien.

Au reste, le matérialisme n'était une conséquence nécessaire de la doctrine de Locke que pour les esprits peu philosophiques qui, s'appliquant unique-

ment aux objets sensibles, négligeaient de se rendre compte des fondements de la connaissance que nous en avons. Pour qui se replie sur l'analyse de la pensée, le matérialisme résulte si peu du sensualisme qu'on se trouve conduit à révoquer en doute, au contraire, la réalité des corps tout aussi bien que celle de l'âme, comme le prouvent clairement les systèmes que nous allons maintenant esquisser.

Condillac, avons-nous dit plus haut, remarquant avec raison que la *réflexion* de Locke n'ajoutait rien aux données de la sensation, en conclut que la sensation est l'unique principe de toutes nos idées, et que toute opération de l'intelligence n'est qu'une *sensation transformée*. De quel tissu de paralogismes est composée une telle doctrine, il serait curieux, mais il nous est impossible de l'étudier en détail (1). Ce que nous devons nous borner à signaler, c'est surtout que la méthode en est complétement fausse et arbitraire; que Condillac part d'abord d'un principe tout à fait hypothétique en supposant que tout le développement de l'âme doit procéder d'un élément unique; et qu'ensuite la marche qu'il suit en prenant l'âme à sa première sensation pour l'amener à l'acquisition successive de toutes ses connaissances rend toute observation impossible et le force à méconnaître constamment le vrai caractère des idées qu'il nous accorde, lors même qu'il ne nie pas formellement des conceptions très-réelles.

Mais ce qui résulte de ce système quant à la va-

(1) Voyez une exposition et une critique complète de la doctrine de Condillac dans les *Leçons de M. Cousin*, première série, vol. I, leçon XVI et vol. III, leçons II et III.

leur et à la certitude de nos connaissances, c'est que l'esprit humain ne saurait sortir de lui-même, et ne se trouve absolument en rapport qu'avec ses propres idées; que ces idées provenant toutes de la sensation, ce que la sensation ne peut fournir est comme non avenu pour Condillac; ainsi la notion de substance, à ses yeux, n'a aucun fondement réel. Qu'est-ce que le *moi?* une collection de sensations. Le corps? une collection de qualités sensibles. Que si Condillac parle pourtant quelquefois de la substance spirituelle, de la liberté même, et croit à la réalité d'une cause première du monde, c'est par une inconséquence qui lui fait honneur, et dont Locke lui avait déjà donné l'exemple; mais ce n'en est pas moins une inconséquence, et tout ce qui pouvait réellement sortir de son principe, c'était le phénoménisme et le scepticisme de Hume.

Comment un système aussi chimérique peut-il s'accommoder des connaissances mathématiques? Si aucune conception absolue, universelle n'existe dans l'intelligence, quel est le principe des vérités nécessaires qui composent le développement de ces sciences? Condillac l'explique en exagérant un principe déjà mis en avant par Locke, c'est que les axiomes sur lesquels ces sciences reposent sont de pures identités abstraites, et qu'en passant d'une vérité à l'autre, l'esprit va toujours du même au même : prétention absurde et insoutenable, mais la seule qui restât à une doctrine purement empirique. Pour Condillac d'ailleurs, plus encore que pour Locke, la vérité consiste surtout dans les propositions et dans l'enchaînement des mots; l'usage des signes devient presque

toute la pensée, et la science n'est qu'une langue bien faite.

Mais enfin, pour que ces opérations s'accomplissent, n'y a-t-il pas dans l'âme quelque virtualité qui lui soit propre, quelques facultés actives qui travaillent les données sensibles suivant certaines lois? Il semble absurde de le nier; et pourtant c'est bien ce que fait Condillac : il reproche même à Locke d'avoir admis, à défaut d'idées innées, l'innéité des facultés. L'âme devient donc pour lui quelque chose d'absolument inerte et vide, disons mieux, un pur néant, puisqu'il serait inutile d'en admettre la réalité, et impossible d'en concevoir la nature.

C'est une conséquence qui fut d'ailleurs tirée en Angleterre d'une manière bien autrement explicite et redoutable par le sceptique Hume. Mais entre celui-ci et Locke une doctrine particulière s'interpose, l'idéalisme de Berkeley (1).

Ce philosophe est animé des intentions les plus pures. Évêque, il se propose de détruire le matérialisme des disciples aveugles de Locke en les rappelant aux vrais principes du maître. Il leur fait donc voir que, l'esprit se trouvant en rapport immédiat avec ses seules idées, celles-ci résultant d'ailleurs d'impressions purement internes, et ne pouvant à ce titre représenter réellement un objet extérieur (2), deux choses seules restent certaines : l'âme, dans la-

(1) Voir les *Leçons de M. Cousin*, vol. I, leçon IX.

(2) Un des principaux arguments de Berkeley porte sur la distinction des qualités premières et secondes des corps, distinction qu'il renverse, et qu'en effet Locke n'avait point établie sur une base solide. Voyez plus haut, liv. III, ch. II.

quelle les idées existent, et Dieu, qui produit dans l'âme les impressions et les idées qui ne sont pas dues à l'action de notre volonté propre. Ainsi le scepticisme vraiment dangereux est renversé; car l'existence réelle ou non du monde matériel importe peu, après tout, aux grands intérêts de la vie morale de l'homme; il suffit que les apparences nous restent comme occasions du développement de la liberté responsable : que la réalité de l'âme et celle de Dieu subsistent, tout est sauvé.

Mais le système de Berkeley reposait sur deux pivots que le sens commun maintenait à ses yeux, et dont le sensualisme de Locke avait sapé la base : la conception de substance et celle de cause. Hume se chargea de faire voir que ces deux points d'appui manquaient eux-mêmes de solidité, et par là il détruisit tout ce qui restait à la pensée dogmatique édifiée sur l'empirisme.

Dans son Traité sur la nature humaine, c'est à la notion de substance qu'il s'attaqua principalement, et il soutint qu'une telle notion ne saurait exister dans notre intelligence, toute idée, selon lui, provenant d'une impression antérieure, et aucune impression ne pouvant nous donner l'idée du *moi*. « Il y a, dit-il, des philosophes qui s'imaginent qu'à chaque instant nous avons conscience de ce que nous appelons *notre moi;* mais cette assertion est gratuite, *car* il n'y a aucune idée de ce *moi* prétendu. *En effet*, quelle impression pourrait nous avoir donné cette idée? » Voilà, il faut en convenir, une argumentation bien serrée; seulement on se demande quelle est la valeur du principe, et s'il est raisonnable de nier une notion

parfaitement évidente, en s'appuyant sur une hypothèse purement gratuite. Cette simple observation nous dispense de suivre Hume dans l'examen des diverses espèces d'impressions d'où l'on pourrait supposer que provient l'idée du *moi*, examen qu'il termine par cette conclusion : « Ce n'est donc d'aucune de ces impressions ni d'aucune autre que l'idée du moi peut dériver; *donc une telle idée n'est pas.* »

Il y a quelque chose de plus sérieux dans l'objection suivante, qu'en soi-même, quand on veut chercher la nature et le fonds de son être, on ne trouve jamais le *moi* pur et indépendant de quelque phénomène particulier. Quand on cesse d'agir et de penser, ou du moins d'avoir conscience de ces faits, on ne se sent plus exister. Donc, dit Hume, il n'y a réellement en nous qu'une série d'impressions, de phénomènes et d'idées; le *moi* pur est une chimère, puisqu'il est absolument impossible de le jamais saisir sans quelque determination particulière.

Cette difficulté, disons-nous, a quelque importance, parce qu'elle n'est pas personnelle à Hume, et que c'est en vertu du mêmeraisonnement que Locke et Condillac avant lui se croyaient fondés à regarder la notion de substance comme une pure chimère, comme un raffinement des métaphysiciens, auquel la pensée humaine serait étrangère. Mais où ont-ils vu qu'on prétendît qu'une substance pût être perçue, et qu'on pût en acquérir l'idée indépendamment des propriétés essentielles qui la caractérisent et la manifestent ? Lorsque Descartes, considérant la cire sous une première forme, solide d'abord, dure, cubique, sonore, etc., puis, quand il l'approche du feu, sous

une apparence entièrement nouvelle, présentant une forme, une résistance, une odeur, une couleur tout à fait différentes, en conclut que si, malgré ce changement, nous déclarons que c'est toujours la même cire, on en peut tirer cette conclusion qu'il y a au fond de notre esprit un principe nécessaire, sous la condition duquel tout objet est conçu, et qui nous fait placer les phénomènes dans un sujet, attribuer les propriétés à une substance. Mais qu'il doive rester dans l'esprit une image de la cire ainsi considérée toute nue et abstraction faite de ses qualités, c'est tout juste le contraire de sa pensée. Vous, maintenant, qui n'admettez d'idées réelles que celles qui sont venues par les sens, et qui sont susceptibles d'une représentation imaginable, vous prétendez qu'alors il ne reste rien dans l'esprit, aucune notion réelle : aucune notion de cette espèce, non, certes; mais il y existe un principe, une conception de la raison; et vous l'attestez malgré vous à chaque instant, lorsque vous parlez de vous-même, et quand vous essayez précisément de montrer qu'il n'y a dans l'entendement aucune image ni dans la réalité sensible aucune donnée qui puisse répondre à cette conception pure.

Ne cherchez donc pas dans les objets extérieurs le principe de cette notion, si chimérique que vous la fassiez. Non, ce n'est pas à l'image des choses qui nous apparaissent comme unes et permanentes, que nous nous figurons en nous un principe analogue; car ces choses sont, au contraire, toujours divisibles et changeantes pour les sens; et c'est précisement parce que nous concevons d'abord la substance

comme le fonds nécessairement invariable de tout être, parce qu'ensuite nous saisissons dans le *moi* une force indivisible et identique, que nous attribuons un principe permanent aux objets du dehors, dans lesquels la perception ne saurait par elle-même nous montrer rien de tel.

Nos observations sur la notion de cause ressembleront beaucoup aux précédentes. Il est facile de montrer d'abord que Hume l'emploie et l'applique continuellement. On trouve à chaque instant chez lui des phrases comme celle-ci : « La scène de l'univers est assujettie à un changement perpétuel; les objets se suivent dans une continuelle succession; mais le *pouvoir* ou la *force* qui *anime* la machine entière se dérobe à nos regards, et les qualités sensibles des corps n'ont rien qui puisse nous la découvrir (1). » Et plus bas : « Il ne paraît pas qu'aucune opération corporelle en particulier puisse nous faire concevoir la *force agissante des causes*, ou le rapport qu'elles ont avec leurs *effets*. » D'où il résulte manifestement, suivant nous, que Hume a une idée parfaitement nette, comme tout homme l'a d'ailleurs nécessairement, de la production d'un effet par une cause, puisqu'il ne trouve rien dans les apparences sensibles qui réponde à cette idée et la réalise. Son erreur, qui est celle de tout le sensualisme, consiste donc à nier cette idée, parce que les sens ne peuvent nous la fournir.

Or, pour examiner immédiatement ce point, il est vrai que la seule apparence sensible des choses ne nous peut rien fournir de semblable à une telle con-

(1) Septième essai. *Sur l'idée de pouvoir ou de liaison nécessaire.*

ception : est-il vrai cependant que l'expérience, fondée sur les principes de la raison, soit aussi impuissante que Hume le prétend ? Nous ne voyons jamais, selon lui, que des phénomènes qui se succèdent, sans que rien dans le premier nous puisse donner à comprendre comment le suivant en résulte. En gros, cela est vrai de la plupart des phénomènes naturels; mais n'y a-t-il pas des circonstances où nous pouvons nous rendre réellement compte de ce qui a lieu, et ces cas exceptionnels ne vont-ils pas en se multipliant, en s'étendant à mesure que la science s'accroît? Nous ne comprenons nullement, dit Hume, comment le choc d'une bille en met une autre en mouvement. On pourrait contester ce point; mais, pour rester dans un exemple analogue, lorsqu'en poussant la première bille, je la frappe à la partie supérieure ou à la partie inférieure de son contour, ne conçois-je pas fort clairement que dans le premier cas la marche directe sera plus prononcée, parce que le mouvement de rotation se fait dans le même sens que le mouvement de projection; tandis que dans l'autre cas, au contraire, ces deux mouvements se faisant en sens opposé, la marche directe doit tendre à se transformer et à devenir rétrograde? N'y a-t-il pas là une raison, une cause dont la nécessité est parfaitement claire à mes yeux?

Hume dit très-bien que, si nous comprenions réellement la cause d'un fait, ce n'est pas après une expérience réitérée, c'est dès la première perception que nous devrions l'expliquer. Mais n'est-ce pas, au fond, ce qui arrive ici et dans tous les cas où, comme nous l'avons montré dans notre théorie de l'analyse, la pen-

sée s'élève immédiatement de la vue du fait particulier à la conception de la cause universelle et nécessaire qui s'y révèle, et non à une loi générale, uniquement relative aux expériences antérieures?

Toutefois, il faut le reconnaître, nous n'arrivons le plus souvent à une telle explication qu'après des observations réitérées, lesquelles nous permettent de remarquer enfin l'élément important qui nous avait échappé jusque-là ; et, bien que ce ne soit là que l'occasion de la découverte de la cause, cette remarque suffit à expliquer l'illusion de Hume ; de même qu'il est vrai de dire avec lui que le plus souvent aussi nous ne comprenons d'aucune façon la production du phénomène, nous sommes accoutumés seulement à le voir précédé d'un autre dont la nature intime et l'action nous est totalement inconnue.

En effet, Hume, par une contradiction qu'il faudrait lui reprocher si on le combattait à la manière des sceptiques anciens, Hume cherche la cause de cette notion de cause qu'il n'admet pas ; et il la trouve dans la reproduction constante des mêmes faits à la suite l'un de l'autre et dans l'association d'idées qui en résulte. Il y a, dit-il (1), deux objets dont la raison humaine se propose la recherche : les relations des idées, et les choses de fait. Parmi les premiers sont toutes les propositions mathématiques. Et l'on s'étonne qu'en reconnaissant à ces conceptions une immuable vérité, Hume ne cherche pas à leur donner un fondement quelconque. Quant aux choses de fait, où il n'y a pas contradiction à ce qu'un phénomène

(1) Quatrième essai. *Doutes sceptiques sur les opérations de l'entendement.*

arrive ou n'arrive pas à la suite d'un autre, c'est toujours en vertu d'une liaison de ressemblance, de contiguïté ou de causalité que nous les unissons l'une à l'autre. Or il résulte seulement des apparences ordinairement consécutives qui nous frappent, une certaine habitude de l'esprit qui derrière un phénomène en suppose toujours un autre, et la vivacité avec laquelle se réveille l'idée de ce dernier à la vue du précédent constitue la croyance que nous avons à sa réalité; de sorte que la liaison de cause et d'effet se trouve établie par l'esprit entre deux objets tels que la présence du premier fasse toujours penser au second (1).

Ainsi, rien dans la nature ne nous révèle une véritable production ou action causatrice : principe exagéré d'où Hume conclut que nous ne saurions avoir l'idée de cause, tandis qu'il nous paraît qu'en l'énonçant, au contraire, Hume confirme précisément l'existence de cette notion dans son esprit, par cela même qu'il déclare ne rien trouver dans la nature qui la justifie.

Mais enfin, une dernière supposition reste encore, c'est que nous ayons tiré cette notion de la conscience de notre causalité propre. Hume examine en effet si elle ne peut pas *être copiée de quelque impression interne*. Il convient que l'homme croit avoir réellement le pouvoir de diriger ses facultés intimes et ses organes corporels. Mais dans ce dernier cas il ne trouve encore qu'une consécution entre notre volonté et les mouvements du corps, sans que nous puissions savoir en rien comment et par quels intermédiaires l'âme agit sur les membres : difficulté que nous avons

(1) Septième essai, deuxième partie.

examinée déjà (1). Hume dit qu'on ne peut connaître réellement la cause que par l'effet qu'elle produit: or nous ne savons ce qui se passe dans l'organe. D'une manière représentable à l'imagination, nous l'ignorons en effet; mais intimement, nous le savons bien, puisque nous reproduisons et modifions à volonté le mouvement en modifiant et reproduisant l'effort.

Quant à l'empire que nous exerçons sur les faits purement internes, outre que Hume le déclare assez borné, il invoque encore là l'ignorance où nous sommes de la nature de l'âme et de ses opérations, pour réduire l'idée de notre cause interne à celle d'une pure association de phénomènes consécutifs. Nous ne pouvons là-dessus, comme sur tout le reste, qu'en appeler au témoignage de la conscience, et à l'exposition que nous avons essayé d'en donner.

(1) Liv. III, ch. II p. 195.

## CHAPITRE V.

Réforme de Reid. — Criticisme sceptique de Kant.

Les deux courbes qu'avait décrites la philosophie moderne en partant de deux points opposés, et qui l'avaient conduite à des résultats également déplorables, devaient être pour elle un grand enseignement. D'une part, en effet, l'expérience faite par l'école cartésienne devait faire voir qu'en s'appuyant sur une insuffisante analyse des données de l'entendement pour se jeter immédiatement dans les spéculations métaphysiques, on ne pouvait élever que des systèmes chimériques ou dangereux, propres à faire accuser l'esprit humain d'une radicale impuissance. D'un autre côté, l'école empirique, en voulant fonder toute doctrine sur les données fournies par l'expérience sensible, avait mis en lumière l'impossibilité de construire sur cette base aucune science solide, même des objets extérieurs ; car si les disciples aveugles de cette école, partant du principe que toutes les idées viennent des sens, étaient entraînés à regarder les objets matériels comme exclusivement réels, les métaphysiciens du parti démontraient, au contraire, avec Berkeley et Condillac, que l'esprit ne saurait sortir de lui-même, ni dépasser la sphère de ses idées propres; avec Hume, que les principes les plus indispensables de toute science manquent de fonde-

ment, et qu'il faut se renfermer dans la perception d'une série de phénomènes internes sans soutien et sans loi nécessaire.

Il était facile, sans doute, de mettre en lumière l'absurdité de cette dernière conséquence, et de montrer les contradictions révoltantes du pur phénoménisme (1); mais une telle réfutation ne suffisait pas, parce que les réclamations du bon sens ne peuvent tenir lieu des données de la science, ni en remplir le rôle propre. Il fallait donc reprendre dans son principe le plus profond le problème de la constitution de la science, protester à la fois contre l'abus qu'avait fait l'école cartésienne de la spéculation métaphysique, et contre le rejet absolu de toute notion supérieure à l'expérience, excès plus dangereux encore que l'autre, et d'où le scepticisme de Hume venait de sortir.

Deux hommes également remarquables, quoiqu'à des titres divers, entreprirent cette tâche; l'un et l'autre pleins de défiance à l'égard des prétentions de la métaphysique à connaître la nature absolue des êtres; l'un et l'autre pénétrés de ce principe fondamental de la méthode philosophique, que, pour arriver à des résultats certains, l'intelligence de l'homme doit avant tout s'étudier elle-même et s'assurer des fondements légitimes que lui fournit sa propre constitution.

Il se fit donc à cette époque et presque simultanément, en Écosse et en Allemagne, une révolution assez analogue à celle de Socrate et de Descartes par

(1) C'est ce que fit Mérian. Voyez les *Leçons de M. Cousin*, première série, vol. I. Cours de 1815; quinzième leçon.

l'esprit qui l'inspira; mais comme c'était précisément la reproduction d'un mouvement déjà plusieurs fois imprimé à la philosophie sans résultat définitif, pour l'éloigner de toute hypothèse, de toute ambition prématurée, et la rappeler fortement à l'étude de ses propres principes, il ne faut pas s'étonner que les deux nouveaux réformateurs aient mis quelque exagération dans leurs protestations contre les recherches aventureuses, et qu'ils aient prétendu renfermer la pensée de l'homme dans un cercle trop étroit pour satisfaire les aspirations légitimes de la science. Nous trouvons donc dans la doctrine de Reid et dans celle de Kant l'expression forte et vraie d'une nécessité permanente de la philosophie, à savoir, le rappel de la pensée à l'étude d'elle-même; nous aurons à profiter aussi de quelques-uns des résultats qu'ils obtinrent en l'analysant eux-mêmes. Chez l'un et chez l'autre, cependant, nous aurons à combattre des tendances qui auraient pour effet d'enlever à la science toute portée, toute valeur réelle.

Le scepticisme de Hume fut pour Reid, comme pour Kant, une sorte de révélation qui mit en lumière à ses yeux les résultats inévitables de la théorie de Locke sur la connaissance; mais ce qui le frappa le plus, ce ne fut pas, comme le philosophe allemand, le danger d'attribuer à la sensation en général la source unique de toutes nos idées, à l'exclusion des conceptions rationnelles ou *à priori*, et la nécessité de rétablir celles-ci avec leurs caractères propres : s'attachant à une analyse plus détaillée du principe même de la sensation et du point de vue sous lequel avaient été considérées les notions qu'il nous four-

nit, il entreprit de rétablir surtout dans son véritable jour la perception expérimentale, et sans méconnaître l'intervention de principes plus élevés et qui la dominent, il n'essaya pas de construire une science complète de ces principes, d'en rechercher exactement la nature et la portée ; il s'appliqua surtout à l'étude des phénomènes, soit internes, soit externes, et aux conditions de leur perception.

En cela Reid est fidèle à l'esprit de son pays, si bien personnifié dans Bacon, auquel le philosophe écossais reconnaît hautement se rattacher, et dont il préconise la méthode. Voyons donc en deux mots quels furent le point de départ et le résultat des recherches de Reid sur l'entendement humain (1).

Le principe fondamental du sensualisme, passé pour ainsi dire à l'alambic par Berkeley et Hume, était devenu bien facile à saisir. Toute notion est acquise par suite d'une impression antérieurement éprouvée. Il n'y a donc de connaissance possible qu'autant que l'idée, au moyen de l'impression, représente l'objet extérieur, et, de plus, il n'y a d'idée que celle qui est le résultat d'une impression. C'est ainsi que l'idée de substance ne pouvant provenir d'aucune impression sensible, et ne représentant rien à l'imagination, n'est pas une idée réelle. Et quant au premier point, Berkeley avait démontré qu'aucune idée ne représentant rien au dehors de nous, mais un simple phénomène qui nous est propre, il est impossible d'en conclure l'existence d'aucun objet extérieur correspondant, ni, à plus forte raison, de

(1) C'est précisément là le titre de son premier et de son plus important ouvrage, du moins au point de vue où nous sommes placés.

connaître rien de tel dans sa nature intime. C'est donc à combattre l'hypothèse des idées intermédiaires et représentatives que Reid employa ses premiers efforts, s'attachant à y substituer le principe de la perception immédiate des objets. Nous avons fait voir précédemment (1) qu'il n'en avait pas donné lui-même une théorie satisfaisante et complète; sur ce point, comme sur la plupart des autres, il a protesté, au nom du sens commun, contre une de ces idoles chimériques dont parlait Bacon, et au nom desquelles on ne craint pas d'attaquer les croyances les mieux fondées, plutôt qu'il n'a établi scientifiquement les vrais principes de la connaissance; cependant ses analyses consciencieuses jettent beaucoup de lumière sur le problème de la perception.

Il ne s'arrêta pas là d'ailleurs. La question du jugement se liait de trop près à la précédente pour qu'il ne fût pas amené à réfuter l'erreur que Locke y avait commise. Celui-ci, en effet, nous l'avons dit déjà, admettait, soit en vertu de son propre système, soit à la suite des vieilles théories scholastiques, que l'opération du jugement se fait sur les idées antérieurement et séparément acquises. Reid transformant le principe même de la connaissance, et faisant de l'idée non pas ce qui est connu, mais le résultat d'une perception immédiate de l'objet, perception accompagnée d'un jugement, ne fût-ce que de celui qui consiste à affirmer la réalité de l'objet perçu; Reid dut être amené à proclamer que le jugement est antérieur à l'acquisition des idées, en est la condition même, bien loin qu'il s'exerce uniquement sur des notions toutes

(1) Liv. III, ch. II.

faites. Mais de trouver chez lui une exposition approfondie de l'opération si importante du jugement, c'est ce qu'on essayerait en vain, et nous verrons combien Kant lui est supérieur à cet égard. La théorie de Reid sur ce point présente même, à notre sens, un défaut capital : c'est qu'au lieu de faire du jugement l'application à un objet déterminé d'une conception plus haute, de nous faire connaître une cause ou une substance particulière, par exemple, en vertu de la conception générale de cause et de substance, c'est plutôt cette conception même qui semble être pour lui le résultat du jugement. Ainsi les premiers principes du sens commun seraient une disposition de notre âme à concevoir, dans l'acte du jugement, qu'il y a une cause ou une substance sous les phénomènes qui nous apparaissent (1). C'est tout simplement là sans doute le résultat confus d'une analyse insuffisante, et ce qui fait illusion à Reid,

(1) « Ainsi, quand je réfléchis sur la figure, la couleur, la pesanteur, je ne puis m'empêcher de juger que ce sont des qualités qui ne sauraient exister hors d'un sujet ; c'est-à-dire qu'il y a *quelque chose* qui est figuré, coloré, pesant... Quand je suis témoin d'un changement quelconque dans la nature, le jugement m'avertit que ce changement a une cause douée d'une énergie suffisante pour le produire ; et *j'acquiers* ainsi les notions de cause et d'effet, et du rapport qui les enchaîne. Quand, enfin, je considère les corps, je découvre qu'ils ne peuvent exister sans espace ; et je vois se former aussitôt la notion d'espace... Il paraît donc que toutes les notions de rapports ont leur source dans le jugement, et qu'on peut les lui rapporter avec plus de propriété qu'à toute autre faculté de l'esprit. Il faut d'abord que le jugement perçoive les rapports avant que nous puissions les concevoir sans porter sur eux un jugement. » Essai VI$^e$, ch. I, *Du jugement en général*.

Ailleurs, Essai VII, ch. IV, il dit que « Notre croyance aux premiers principes est *un acte de simple jugement* sans aucune intervention du raisonnement. »

c'est qu'en effet nous appliquons d'abord aux objets particuliers les notions absolues avant de les dégager et de les concevoir en elles-mêmes. Cependant le point de vue où il s'arrête présente un danger grave, que Hume avait plusieurs fois signalé : c'est qu'il y ait en nous seulement une tendance irrésistible à concevoir et à affirmer derrière les phénomènes une substance et une cause indéterminée, principe unique de tout ce que nous apercevons, second terme d'un jugement dont le fait particulier fournirait le premier. S'il y avait quelque germe de panthéisme dans les doctrines qui se sont inspirées de l'école écossaise, c'est là qu'il faudrait le chercher. Mais il y a un principe qui contre-balance cette tendance, et qui, entrevu déjà, quoique incomplétement, par Reid, fut plus tard mis en pleine lumière par M. de Biran, c'est qu'en nous-même nous saisissons réellement une cause déterminée, nous ne soupçonnons pas seulement une cause à des phénomènes seuls directement aperçus. Par là nous sommes donc mis en mesure de connaître directement les êtres réels, notre être propre du moins, ce que Reid semble nous refuser, en ce sens qu'imposant à la philosophie la tâche d'observer, comme le font les sciences physiques, les phénomènes qui se manifestent à la conscience, il lui interdit toute recherche sur la nature intime des substances et des causes qui les produisent : point de vue superficiel et inacceptable.

Le dernier point sur lequel nous ayons à apprécier la doctrine de Reid, c'est l'analyse de la raison, et nous avons indiqué déjà l'insuffisance de ses recherches sur ce sujet. Cette insuffisance tient à deux

causes : d'abord à cette tendance principalement expérimentale dont nous avons parlé, et qui fait qu'en signalant l'intervention des principes rationnels dans la perception des phénomènes, il se garde d'en faire une étude qui ressemblerait à de la métaphysique; ensuite à ce que, préoccupé surtout d'indiquer dans l'âme tous les principes qui président à ses opérations sans résulter de la sensation, principe unique adopté jusque-là, il regarde comme beaucoup plus important de les énumérer, d'en montrer même le plus grand nombre possible, que de les réduire et de les simplifier en les analysant. La liste qu'il en donne est donc très-peu scientifique. Il est de plus une question qu'il passe complétement sous silence, c'est celle de la valeur et de la portée de ces principes. Il se contentente là-dessus encore d'en appeler au sens commun. Mais c'est là une autorité qui ne peut suffire à la science. La philosophie serait inutile si elle n'avait pas pour mission de préciser, d'éclaircir, de rendre enfin inébranlables les données nécessaires du sens commun. Kant montrait, en ce moment-là même, qu'on pouvait audacieusement récuser l'autorité que Reid invoquait; et nous voyons avec peine certains disciples de l'école écossaise, M. Jouffroy entre autres, déclarer ce scepticisme irréfutable; preuve manifeste de l'insuffisance de la doctrine du maître.

Passons donc maintenant à l'examen de la doctrine redoutable du philosophe allemand, et voyons un peu si elle mérite d'inspirer la terreur qui s'attache à son nom.

L'entreprise de Kant, avons-nous dit, lui fut suggérée, comme celle de Reid, par le scepticisme de

Hume; mais il se proposa un but plus élevé et plus difficile à atteindre. Ce ne fut pas seulement de restituer à l'esprit humain les conditions de la connaissance des choses expérimentales, données à la philosophie comme seul objet légitime de ses recherches, ce fut au contraire de constituer la métaphysique, cet idéal supérieur de la science, que l'homme poursuit depuis si longtemps sans avoir pu encore arriver à rien de solide. Or, ce que nous voulons montrer d'abord, c'est que le scepticisme de Kant n'est pas réellement le résultat de ses recherches sur l'entendement humain, mais au contraire une hypothèse faite par lui dès le début, et qui a faussé, on peut le dire, toutes ses analyses ultérieures. Il est en effet, aux yeux de Kant, une cause unique qui produit les erreurs du dogmatisme et le scepticisme absolu; c'est la chimère d'une science métaphysique, considérée comme s'appliquant à des objets réels, d'où résulte d'abord que cette science est radicalement impuissante à se constituer, et qu'ensuite les sceptiques, cherchant en vain comment on peut arriver à la connaissance de pareils objets, supérieurs à toute expérience, en concluent que les principes mêmes de cette science n'existent pas. Ils existent cependant, il est facile de le montrer. Comment en effet procèdent les mathématiques? Par expérience? Évidemment non; car leurs propositions ont une portée universelle et nécessaire qui par conséquent dépasse infiniment tout objet empirique. Sont-elles donc composées uniquement de propositions identiques, et dont toute la nécessité résulte de ce que la pensée décompose indéfiniment une notion abstraite en ses

éléments analytiques? Nullement; les propositions mathématiques sont synthétiques au contraire; c'est-à-dire que par une virtualité qui leur est propre, elles ajoutent à l'idée du sujet celle d'une propriété qui ne s'y trouvait pas contenue; ainsi la propriété d'avoir la somme de ses trois angles égale à deux droits est synthétiquement attachée à l'idée du triangle. De tels jugements sont donc synthétiques, et de plus ils sont portés *à priori*, c'est-à-dire qu'ils dépassent et devancent toute expérience. Des connaissances nécessaires et *à priori* peuvent donc se trouver dans l'esprit humain, et par conséquent la métaphysique doit être considérée comme possible; mais à quelles conditions et dans quelles limites? Kant, qui démontre la possibilité de la métaphysique par celle des mathématiques, c'est-à-dire de la géométrie et de la haute physique, va chercher également dans la constitution de ces sciences le secret de celle de la métaphysique elle-même. Or ces sciences ont pour objet propre les principes nécessaires de la réalité des choses d'expérience, c'est-à-dire les conditions d'existence sans lesquelles nous ne concevons pas que ces choses puissent être. Par là, elles dépassent infiniment les limites de l'expérience sensible, mais enfin elles la supposent et l'enveloppent; d'où Kant se croit en droit de tirer et d'appliquer à tout l'ensemble de la pensée humaine cette conclusion, qu'il n'y a de connaissance possible pour nous que là où il y a intuition sensible d'un phénomène, comme base nécessaire des jugements *à priori* eux-mêmes. Mais il va plus loin encore; car se demandant de quelle manière de tels jugements sont possibles, il déclare que

s'ils étaient le résultat de l'intuition d'un objet réel et extérieur, ils n'auraient alors qu'une valeur purement expérimentale; tandis qu'on se rend parfaitement compte, selon lui, de la nécessité universelle qui leur est propre, quand on les considère comme de pures formes de notre sensibilité même, forme par conséquent antérieure dans le sujet à toutes les impressions sensibles, et d'où peuvent être tirés *à priori* des jugements sur les caractères que présentent invariablement les phénomènes. Des jugements *à priori* ne sont donc possibles qu'en tant qu'ils résultent des formes mêmes de notre sensibilité; de telle sorte qu'il faut que la métaphysique renonce à nous donner des connaissances nécessaires et universelles de ce que sont en soi les êtres réels : une telle connaissance est chimérique; la réalité des choses nous est à jamais cachée; car nous ne connaissons rien que par intuition sensible d'abord, ce qui donne lieu à un phénomène purement interne et personnel; et quant aux notions universelles et nécessaires que nous acquérons ensuite, elles reposent également sur les formes subjectives de notre propre sensibilité; elles ne sont possibles qu'à ce prix. Mais quelles sont ces formes de la sensibilité? Il eût été trop contraire au sens commun de donner ce nom aux conceptions pures de cause, d'être, de substance, etc. Aussi n'est-ce pas là ce qu'a fait Kant. Mais parmi les conceptions de la raison il en est deux qui plus que toutes les autres semblent représenter un objet réel qui serait comme le contenant des choses empiriques et phénoménales; c'est l'espace et le temps. Kant fut frappé du caractère que présentent ces deux conceptions, et il leur

donna le nom d'*intuitions pures*, conditions nécessaires et subjectives de toute intuition sensible en général, c'est-à-dire aussi de toute connaissance réelle.

Nous pouvons dès maintenant apprécier le point de départ et le fondement de la doctrine de Kant, et justifier déjà ce que nous en avons dit, que son scepticisme reposait en définitive sur une hypothèse très-arbitraire.

Que se propose-t-il, en effet? Ce n'est pas seulement d'appuyer la science philosophique sur l'analyse de la pensée, tendance légitime et qu'avec raison il a imprimée fortement à l'esprit humain; il veut davantage, il prétend réduire la métaphysique à une pure critique des principes et des formes de la pensée, soutenant qu'ainsi elle trouvera d'abord, ce qui est vrai, un fondement qui ne peut lui échapper, mais qu'ensuite elle sera tout à fait à l'abri du scepticisme, celui-ci n'ayant plus de prétexte du moment qu'il sera bien convenu que nous ne pouvons rien connaître de ce que sont les objets en eux-mêmes, et que nous les connaissons seulement en tant qu'ils nous apparaissent et en tant que nous sommes obligés de les concevoir d'une certaine façon. On peut demander d'abord si c'est là détruire le scepticisme, si ce n'est pas le consacrer au contraire. Car que lui reste-t-il à demander? Le progrès de la science vous contraint d'ajouter aux phénomènes de la sensibilité individuelle certaines formes ou conditions identiques chez tous : le résultat n'est pas changé pour cela. Ce que sont en réalité les objets, nous l'ignorerons toujours, c'est là votre principe même.

Cependant, quand on veut se renfermer dans les

limites légitimes de la pensée, il faut débuter, ce nous semble, par ne rien admettre de douteux; or est-il bien certain que les objets soient quelque chose en eux-mêmes, et qu'il y ait autre chose que nous? Kant n'hésite pas sur ce point, et c'est là un des éléments essentiels de son criticisme. D'où lui vient cette conviction? De ce qu'il prend pour point d'appui le phénomène sensible que l'âme éprouve par l'action d'une cause extérieure. Mais la réalité d'une telle action, d'une telle cause, est-elle incontestable? Descartes aussi partait de l'analyse de la pensée, et il arrive au contraire à des résultats tels qu'il semble impossible que l'impression sensible ait lieu. C'est une exagération sans doute; mais enfin cela fait voir au moins que ce point eût demandé quelque éclaircissement, si Kant ne s'était pas borné à prendre pour incontestable ce fait de la sensation, idole unique des philosophes de son siècle.

Mais ce n'est pas tout. Qu'il ait admis la réalité d'un fait vrai, on ne saurait guère l'en blâmer sérieusement; mais il a fait plus, il a regardé le fait sensible comme la condition nécessaire de toute connaissance réelle, et toute donnée supérieure comme servant uniquement à étendre, à éclaircir, à universaliser enfin la connaissance des phénomènes. En cela il est resté servilement attaché aux pas du sensualisme qu'il combattait. Il est vrai que c'est dans le fait même de l'universalisation des connaissances qu'il prétend trouver la preuve de son opinion. Le jugement synthétique nécessaire ou *à priori* lui paraît être avec raison le point capital du problème philosophique; c'est en en constatant la réalité qu'il réfute

le système de l'empirisme pur; mais ce jugement ne lui paraît possible qu'autant qu'il se tire de formes purement subjectives de l'intuition ; il ne croit pas qu'on puisse l'expliquer autrement. C'est donc là le nœud de son scepticisme, c'est là-dessus qu'il faut le réfuter. Eh bien, il est un fait que Descartes avait constaté dans la pensée, et qui a tout autant de valeur, ce nous semble, que le fait de la sensation admis sans examen par Kant, c'est la conception nécessaire d'un objet infini. Pure forme de la pensée! va dire le disciple de Kant. Un moment. Pure forme, si à cette condition seulement le jugement synthétique *à priori* est possible, puisque c'est là que gît la difficulté; mais si, en conservant à cette conception la portée objective qu'elle a naturellement, la possibilité d'une déduction nécessaire s'explique aussi bien ou mieux que dans l'hypothèse de Kant, pourquoi faire une hypothèse gratuite et qui révolte le sens commun, au lieu de nous en tenir aux caractères que constate la conscience dans les conceptions absolues? Je dis donc que la conception actuelle d'un objet infini, de l'espace, par exemple, étant posée avec sa portée naturelle, c'est-à-dire comme me donnant la connaissance de quelque chose de réel hors de moi, si l'objet dont elle me révèle l'existence et la nature est tel que dans son sein je puisse concevoir une infinité d'objets déterminés possibles, le jugement synthétique sera parfaitement expliqué. Soit en effet celui-ci : La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre (1). Entre les deux points donnés, je puis

(1) Jugement réellement synthétique, car c'est à tort qu'on prend souvent cette proposition pour la définition de la ligne droite.

supposer un nombre infini de lignes, qui toutes m'apparaissent comme plus longues que la droite; sachant donc que toute autre ligne tracée dans l'espace est plus longue qu'elle, j'en conclus que celle-ci est nécessairement la plus courte. En quoi ce jugement recevra-t-il une autorité plus grande de l'hypothèse de Kant, que l'espace n'existe pas réellement? Il m'est impossible de le découvrir. Je vois au contraire que si je fais cette supposition, je me vois réduit à l'état d'un homme qui applique les conceptions nécessaires de la pensée sans pouvoir s'en rendre compte; car je devrai dire seulement : Je ne sais d'où vient qu'il en est ainsi; mais je suis forcé de le concevoir de la sorte.

Kant, je le sais, s'appuie sur deux motifs pour justifier la subjectivité pure qu'il attribue à l'intuition transcendantale de l'espace. C'est qu'il faut que cette intuition préexiste dans le sujet à l'intuition particulière de l'objet déterminé auquel on l'applique, et qu'ensuite, si c'était l'intuition objective de quelque chose de réel, on ne pourrait lui attribuer qu'une valeur expérimentale. On répond à ce dernier argument par le caractère même de la conception de l'infini, qui consiste précisément dans l'idée de quelque chose d'immuable, d'indépendant de toute expérience, et qui dépasse infiniment les bornes de tout sujet comme de tout objet particulier. Kant, il est vrai, n'admet d'intuition qu'entre un sujet sensible et un objet phénoménal; mais pourquoi se renferme-t-il à plaisir, sur les traces des sensualistes, dans cet étroit point de vue? La question est précisément de savoir si la pensée n'a pas des intuitions plus hautes;

et une analyse complète, impartiale de ses données l'eût éclairé sur ce point. La première objection n'est pas plus difficile à détruire; Descartes, Leibniz y avaient même déjà satisfait en appelant *innée* la conception de l'infini (1); et j'avoue que je ne vois pas clairement la différence que Kant veut faire entre cette expression et celle de son propre système. Si j'avais même un reproche à faire à la théorie des idées innées, ce serait précisément d'avoir préparé d'avance, en ne déterminant pas assez le fondement objectif des fonctions de la raison, l'hypothèse des formes subjectives de Kant. Celui-ci toutefois a donné, nous le voulons bien, une théorie plus complète et plus claire. Que notre pensée ait ses lois subjectives, sous lesquelles elle conçoivê nécessairement les choses, nous sommes loin de le nier; que l'étude de ces conditions intellectuelles soit le vrai moyen d'arriver à une science métaphysique incontestable, c'est notre conviction profonde; mais que ces formes soient sans portée objective, que cette négation de leur valeur propre soit même le seul moyen d'expliquer les opérations de la pensée, c'est là ce qui nous paraît chez Kant radicalement faux et arbitraire.

Nous avons signalé déjà l'erreur grave où il est tombé en appelant formes de la sensibilité les conceptions absolues de l'espace et du temps. Une des conséquences qui en résultent, c'est de faire que l'intuition de moi-même, qui a l'intuition du temps pour

(1) Expression très-juste, quoique insuffisante, quand il s'agit des conceptions irréductiblęs et fondamentales qui président à l'exercice du jugement et le rendent possible, bien loin d'en résulter, comme Reid semble le dire.

forme nécessaire, repose sur une sorte d'impression sensible, qui fait que je m'apparais à moi-même non pas tel que je suis réellement, mais comme un phénomène, et d'une manière purement relative. Il nous semble que Hume ne perd pas beaucoup, sur ce point, dans le système de Kant. Il est vrai que celui-ci affirme au delà du phénomène une réalité permanente, inaperçue sans doute, mais selon lui incontestable. C'est là pourtant une pure chimère; car s'il affirme cette réalité, c'est sans doute en employant la notion de l'être, par exemple; mais cette notion a-t-elle plus de valeur que les autres? n'est-elle pas purement subjective? Si Kant lui donne une autre portée, il contredit sa propre doctrine; s'il reste fidèle à son principe, il n'a aucun droit de soupçonner et d'affirmer ainsi quelque chose de plus que ce qui lui apparaît.

C'est assez insister d'ailleurs sur cette base ruineuse de tout le système de Kant, qu'il appelle l'*Esthétique transcendantale*. Il est temps d'arriver à sa logique et à sa dialectique, dont nous indiquerons rapidement les principes.

Toute connaissance se trouve avoir un centre indivisible et permanent dans le *je pense ;* de là vient que la diversité des intuitions et des représentations est ramenée à l'unité suivant divers points de vue qui sont les *catégories*. C'est en appliquant les notions fondamentales appelées ainsi à la matière expérimentale, que la pensée porte des jugements, et par là rattache l'une à l'autre les données de l'intuition, qu'elle rend intelligibles pour elle-même en les soumettant à ses propres formes.

C'est là, nous l'avouons, la partie la plus solide à

nos yeux de la critique de Kant. Le point de départ est faux, sans doute, parce que Kant a méconnu le vrai caractère des conceptions irréductibles de la pensée, et qu'il en cherche à tort le principe dans l'unité du centre pensant. L'analyse des fonctions du jugement ou la liste des catégories est de plus inexacte, incomplète, faussée surtout par ce systématisme scholastique que Kant substitue à l'observation large et vraie de la pensée. Mais enfin c'est là que pour la première fois nous trouvons exprimée avec profondeur cette opération de la faculté de juger qui impose les conceptions fondamentales aux données que l'expérience fournit, et qui, par là même, les rend intelligibles en les soumettant aux conditions sous lesquelles elle conçoit toute réalité.

Mais il est une restriction que fait Kant, c'est que les catégories n'ont de valeur que comme formes appliquées aux phénomènes: leur portée ne saurait s'étendre au delà; et c'est pour cela même qu'il établit dans la pensée une nouvelle division, et qu'appelant *entendement* cette faculté de soumettre les phénomènes à des conceptions et de porter sur eux des jugements, il nomme *raison* la tendance plus élevée de l'intelligence à dogmatiser sur les objets réels, c'est-à-dire sur Dieu, l'âme et l'univers considérés en soi. Comme la pensée cherche en effet déjà, par l'application des catégories aux données phénoménales, à ramener les objets de la connaissance aux conditions de l'unité, elle entreprend de créer au delà de ces données naturelles des centres de réalité indépendants de toute relativité et de toute conditionnalité; des objets absolus enfin auxquels tout le reste se

rattache, et d'où dépende tout ce qui est concevable. Ce sont là les idées pures de la raison, but inévitable et en même temps chimérique de tous ses efforts, de toutes ses aspirations.

Kant entreprend de deux manières de montrer l'absurdité d'une telle tentative; d'abord en répétant ses éternelles assertions sur l'impossibilité de rien saisir au delà des phénomènes; puis en essayant de prouver que les idées que la raison se fait ainsi de l'âme, de Dieu et de l'univers, présentent des contradictions radicales, signes certains de son impuissance.

Nous l'avouons, cette partie agressive de la critique de Kant nous effraie peu, et nous ne croyons ni possible ni nécessaire d'en entreprendre ici la réfutation, pas plus que nous n'avons cru devoir suivre pas à pas les attaques dirigées par Sextus contre le dogmatisme philosophique. Ce serait d'abord une tâche beaucoup trop longue et qui dépasserait les limites que nous nous sommes assignées; mais ce serait surtout un travail superflu, par la même raison qui nous a fait négliger comme telle l'exposition détaillée des systèmes dogmatiques du dix-septième siècle; car, à notre sens, Kant ne s'attaque ici qu'à des notions imparfaites et confuses, où les principes nécessaires et distincts de la connaissance des objets rationnels ne sont point suffisamment établis; ses attaques ne nous paraissent point porter sur les dogmes que nous reconnaissons nous-même, et il sera temps de repousser les objections de ce genre, si l'on nous en adresse de telles. L'important pour nous n'est pas de savoir si Kant trouve des difficultés

insurmontables à ses yeux dans telles ou telles propositions sur la nature de l'âme et sur celle de Dieu, difficultés qu'il croit suffisantes pour tomber dans un découragement complet et pour renoncer à toute spéculation de ce genre : les sceptiques de tous les temps n'ont jamais autrement procédé; ce qui nous intéresse, c'est de savoir si ce qu'il attaque est bien la doctrine qui repose sur les vrais principes, et en tant qu'elle résulte de ces principes mêmes. Or ce que Kant appelle la raison et ses données, est-ce la même chose que nous nommons ainsi? Nullement. A l'exemple de Locke et de son école, la raison est pour lui le raisonnement, et non pas la faculté qui atteint immédiatement aux principes irréductibles et fondamentaux de toute pensée et de tout être concevable. Et cela est si vrai, qu'il tire la distinction des trois idées suprêmes qu'il attribue pour objet à la raison, des trois formes nécessaires à ses yeux du raisonnement, comme il avait puisé les catégories dans l'analyse du jugement. Qu'avons-nous donc à nous occuper d'une doctrine qui appuie l'idée de l'âme sur le syllogisme *catégorique*, l'idée de l'univers sur le syllogisme *hypothétique*, l'idée de l'être parfait ou de Dieu sur le syllogisme *disjonctif*? Ce n'est plus là une analyse critique de la pensée; c'est une construction systématique, la plus arbitraire, la plus forcée qu'ait jamais faite aucun métaphysicien dogmatique. C'est, en un mot, une hypothèse que nous devons passer sous silence comme toutes les autres, car de quel droit prétendrait-on que les hypothèses puissent ébranler ce qu'une analyse sévère a établi?

En définitive, il faut bien le reconnaître, Kant observe moins les faits qu'il ne les dispose suivant un dessein préconçu. S'il a consacré au scepticisme un des plus grands monuments qu'ait élevés l'esprit humain à la science de la pensée, ce n'est pas qu'une analyse complète et impartiale l'ait conduit à ce résultat; c'est un parti pris au contraire, c'est une solution préméditée qu'il cherche à démontrer ensuite par la manière dont il présente les opérations de l'esprit. Le *postulatum* fondamental de sa théorie, c'est que les conceptions de la pensée n'ont de valeur que quand on les applique aux intuitions phénoménales; il n'y a de connaissance directe que là où il y a expérience. C'est donc en vain que vous concevez l'être parfait et infini; il n'y a pas là d'expérience possible, donc c'est une idée creuse et chimérique de votre raison. Ce qui vous apparaît, tel qu'il vous apparaît, voilà tout ce qu'il vous est donné d'atteindre; la réalité absolue, vous ne la saisissez nulle part. C'est ici que nous demandons à Kant: D'où vient donc que vous en parlez et que vous affirmez qu'elle existe? Soyez donc au moins conséquent, et dites avec Hume: Il n'y a rien de tel. Mais je me trompe, il faut bien que vous reconnaissiez qu'il y a quelque chose de tel. Quoi donc? l'idée même que vous en avez. Oui, Kant a bien vu, et c'est en cela qu'il diffère de Hume, qu'il y a en nous l'idée du nécessaire et de l'absolu; et c'est pour cela que, même en nous en refusant la connaissance, il admet pourtant qu'il existe. Mais il ne va pas assez loin. La conception qu'il a de cet absolu, de ce nécessaire, n'est-elle pas absolument vraie? La connaissance des principes universels de la pen-

sée ne l'élève-t-elle pas réellement, immédiatement, à cet objet qu'il croit inaccessible? Nous avons essayé de le montrer (1), et notre conclusion est, par conséquent, que faute d'être allé assez à fond dans l'étude de la pensée, faute d'avoir reconnu dans la conception même qu'il en a, nécessairement, une connaissance absolue réelle, Kant s'est cru à tort impuissant à rien obtenir de semblable. Comment n'a-t-il pas vu que cet absolu qu'il admettait, par une inconséquence flagrante, dans la conception des règles obligatoires de la liberté morale, il devait le reconnaître également dans les lois nécessaires de la pensée, sauvant ainsi du même coup et la contradiction où *il* est tombé, et le scepticisme déplorable de sa théorie de la connaissance?

(1) Voyez liv. III, ch. I.

# CHAPITRE VI.

## Conclusion historique.

## État actuel des Questions philosophiques.

Si nous avons atteint le but que nous nous étions proposé dans cette partie, on a dû voir d'abord que le scepticisme n'a point une valeur absolue et toujours identique, mais éminemment relative et transitoire. Pour rappeler seulement les vicissitudes qu'il présente dans les temps modernes, on le voit facile et superficiel au seizième siècle, dénier alors avec une certaine apparence de raison la possibilité de toute science, en s'appuyant des arguments les plus communs sur les apparences extérieures et les perceptions sensibles. Mais quand les deux grands dogmatismes de Descartes et de Locke se sont développés, malgré les différences radicales qu'ils présentent, il est devenu assez évident que les conditions scientifiques ne se trouvant pas dans les données sensibles, mais dans des principes plus profonds, c'est sur ces principes mêmes que les attaques doivent porter pour avoir quelque effet; et c'est pourquoi Hume attaque les conceptions fondamentales de cause et de substance. Kant, à son tour, les rétablit. La vérité fait un pas, et les éléments nécessaires que la pensée applique dans toutes ses connaissances sont mis en lumière d'une façon incontestable. Mais Kant s'arrête comme effrayé de son ouvrage. Il semble crain-

dre que s'il met aux mains de l'homme, sans restriction aucune, de si puissants instruments de connaissance, des spéculations métaphysiques plus audacieuses encore que les précédentes n'emportent de nouveau la philosophie dans des recherches sans garantie, et n'en reculent indéfiniment la constitution scientifique. Il cherche donc à renfermer dans d'étroites limites la portée de ces conceptions inébranlables rétablies par lui dans l'esprit humain; il veut que ce soient en effet les conditions nécessaires de la pensée de l'homme, nullement celles de la réalité des choses. Nous avons essayé de montrer la contradiction radicale de cette hypothèse, et par là même de détruire le scepticisme dans ses derniers retranchements.

Mais si nous avons justifié ainsi nos allégations en ce qui concerne la partie négative de notre tâche, avons-nous été aussi heureux dans la partie positive? Avons-nous fait voir, comme nous nous étions engagé à le montrer, une constitution progressive et un établissement définitif de la science philosophique? Si de telles conclusions sont en germe dans les chapitres qui précèdent, il est au moins nécessaire de les en tirer d'une manière plus explicite.

Quant à la méthode, en effet, première condition de la science, il est évident sans doute que Reid et Kant nous en présentent une conception plus forte et plus précise que Descartes et Locke; nous trouvons chez eux plus clairement conçue et exprimée cette loi fondamentale, que la philosophie ne doit rien avancer qui ne s'appuie sur l'analyse rigoureuse des faits intellectuels et des principes de la pensée. Quel

est pourtant le résultat de leur réforme? Tous deux, d'abord, la faussent en l'accomplissant. Reid prétend nous enfermer dans l'observation des purs phénomènes, et ajourner indéfiniment, si ce n'est complétement proscrire l'étude et la solution des grands problèmes qui intéressent le plus la pensée de l'homme, et hors desquels, en effet, la philosophie n'a aucune raison d'existence. Aussi que voyons-nous sortir de l'école de Reid, immédiatement et dans le pays où elle prit naissance? Des analyses ingénieuses, des observations fines, mais pas de doctrine réelle sur les points les plus importants. Qu'est-ce que Dieu? l'âme? y a-t-il une vie à venir? On se tait là-dessus, ou l'on invoque le sens commun; triste abdication des devoirs véritables de la philosophie.

En Allemagne, un spectacle tout opposé nous frappe. Kant a construit fortement la science de la raison, en reconnaissant tous ses droits, à l'exception d'un seul, le pouvoir d'atteindre l'absolu; or ce vide fait par lui dans la connaissance devient comme un abîme où se précipitent ses disciples. Kant avait poussé à l'extrême la crainte de la spéculation métaphysique; ceux qui lui succèdent en sont enivrés. Ils ne surent pas comprendre ce qu'il y avait de vraiment grand et fécond dans le mouvement imprimé par Kant à la pensée, car alors ils eussent cherché dans l'étude de l'intelligence la confirmation de ses doutes à l'égard de l'absolu, ou bien des données capables de les y conduire légitimement; mais c'est l'objet même qu'ils poursuivent directement, en retournant sous diverses faces les résultats dogmatiques auxquels le maître était arrivé. Ainsi, la doctrine de

Kant ne laissant subsister d'autre réalité que le *moi*, on en tire, par une première transformation, ce système, que le *moi* est l'absolu lui-même, crée l'absolu en se posant, en se développant. Un autre fait du sujet pensant et de l'objet pensé un double développement de cet absolu, fonds identique où le *moi* et le *non-mois*'absorbent l'un dans l'autre. Enfin, le mouvement philosophique devenant de plus en plus abstrait, l'absolu du système précédent, qui n'était que le germe obscur, sans détermination propre, du développement des choses et des intelligences, cet absolu devient une pure idée, mais l'idée est la vraie réalité, le principe de tout être et de toute science.

Sans nier en aucune façon tout ce que renferment d'ingénieux et de profond les doctrines de ces divers philosophes, nous sommes obligés de condamner radicalement ce qu'il y a de faux et d'arbitraire dans leur méthode. Ils se jettent à corps perdu dans la spéculation sur le fondement objectif et le principe des choses, avec la même ardeur, le même oubli de toute règle que nous avons signalé chez les prédécesseurs de Socrate. Seulement, à l'époque où *ils* vivent, après tant de réformes qui ont rendu de plus en plus clairs les vrais procédés de la philosophie, une telle marche est impardonnable ; de plus, la force immense d'abstraction et les connaissances approfondies acquises à l'esprit humain font des doctrines allemandes le plus singulier mélange qu'on puisse imaginer de faiblesse et de vigueur, d'enfance et de décrépitude. Les vues les plus hautes de la métaphysique, la logique la plus raffinée s'y mêlent à l'oubli complet des principes les plus simples et les mieux établis, aux

paralogismes les plus frappants, aux hypothèses les moins justifiées.

En somme, l'école allemande qui suivit Kant est à ce grand réformateur ce que la plupart des cartésiens furent à Descartes. Infidèles au but véritable que s'était proposé leur maître, les disciples s'attachent aux parties secondaires et hypothétiques de sa doctrine, de sa méthode même, et s'éloignent de la grande voie pour se jeter dans les avenues que ses écarts particuliers avaient ouvertes.

Mais si ces deux promoteurs de la réforme philosophique, Reid et Kant, ont vu également dégénérer dans leur patrie le mouvement qu'ils voulaient imprimer à la science, où trouverons-nous donc l'effet utile de leurs efforts? Nous le trouverons en France, où l'on sait se rendre compte de la manière la plus simple et la plus large des véritables objets de la science; en France, où l'esprit philosophique sait unir dans une clarté supérieure la tendance expérimentale de l'Angleterre à la spéculation de l'Allemagne, également capable d'approfondir l'une et de ramener l'autre aux conditions de la science humaine et du sens commun.

Quel était cependant l'état scientifique de l'esprit français avant qu'il se trouvât mis en rapport avec la doctrine de Reid et celle de Kant? La philosophie, au commencement de ce siècle, avait changé de nom : on l'appelait *idéologie*, terme qui caractérise à la fois ce qu'elle avait de borné et ce qu'elle avait de solide. Depuis que Condillac avait, à la suite de Locke, ramené toutes les questions à celle de l'origine des idées, l'horizon philosophique s'était peu à peu rétréci; toute spécu-

lation métaphysique se réduisait à l'analyse des notions, ou plutôt à l'exposition de leur développement successif, arbitrairement attribué à un principe unique et très-étroit, la sensation. De là, dans l'école, la suppression presque complète de toute tendance élevée, tout se trouvant sacrifié à l'examen d'un problème qui est bien le plus fondamental de tous, mais qu'on ne savait pas résoudre parce qu'on ne savait pas l'aborder. Mais du moins ceci était acquis à la science, que les esprits se trouvaient tout préparés à chercher la solution des plus grandes questions dans l'étude de l'intelligence, et que le jour où l'impuissance de la doctrine antérieure se trouvant avérée, on proposerait une marche plus sûre pour arriver à se rendre compte des idées, non pas en partant d'une hypothèse sur leur origine, mais en étudiant directement les caractères qu'elles présentent pour en conclure le vrai principe qui les produit, ce jour-là on verrait la science philosophique s'établir enfin sur la seule base solide qu'elle puisse avoir, l'analyse complète et impartiale de l'entendement. C'est ce qui arriva en effet, et c'est là certainement un des résultats définitivement acquis chez nous à la philosophie.

Si maintenant de la forme de la science nous passons à son contenu, nous allons voir se développer successivement les divers éléments qui la composent.

Prenons d'abord la question de la connaissance des objets extérieurs. La sensation était le seul principe admis, quand les doctrines de Reid pénétrèrent en France ; elles y produisirent le même effet qu'en Angleterre, en ruinant la même erreur ; on commença à distinguer de la sensation éprouvée la perception

objective; on fit la part des notions plus élevées qui concourent à l'expérience sans en provenir; on s'affranchit enfin de ce principe unique du fait sensible, idole de toute l'école de Condillac. C'est à M. Royer-Collard que revient la gloire de cette révolution décisive et féconde.

Mais les résultats n'en pouvaient être complétement appréciés qu'autant que le vrai caractère de toute opération du *moi*, l'exercice de la force interne, serait mis en lumière d'une manière profonde et frappante. C'est de ce principe que dépend en effet, comme nous l'avons montré, la théorie même de la perception extérieure, et, à plus forte raison, la science réelle du sujet et des phénomènes de la conscience.

C'est à M. Maine de Biran que l'on doit d'avoir mis au-dessus du doute l'évidence de l'énergie intime du *moi* manifestée dans l'acte volontaire. Déjà avant lui la passivité complète que le sensualisme attribue à l'âme, passivité si contraire aux faits, commençait à disparaître devant un phénomène intimement lié à tout acte de la pensée, l'attention. Ce phénomène qui pour Condillac n'était autre chose qu'une sensation continuée, se montrait peu à peu ce qu'il est, un acte réel de la force interne, et M. La Romiguière avait abandonné et rectifié sur ce point la doctrine de son maître. Reid parle quelquefois aussi de la force qui nous est propre comme d'un fait incontestablement attesté par la conscience; mais il fallait à la fois caractériser complétement ce fait en l'observant dans ses diverses applications, et, de plus, reconnaître les conséquences capitales qui en résultent,

celle-ci principalement, que par là nous saisissons immédiatement en nous une cause, une substance réelle, le fonds même de notre être. M. de Biran sut remplir cette double tâche; sur le dernier point même il tomba dans une exagération analogue à celle de Locke, c'est-à-dire qu'il attribua pour origine aux conceptions rationnelles de substance et de cause non plus l'expérience sensible des phénomènes extérieurs, mais l'aperception continue de la force intime du *moi*. L'acte de conscience et de volonté est pour lui le principe unique de la raison, de l'intelligence tout entière.

Heureusement que cette erreur, beaucoup moins forte, beaucoup moins dangereuse que l'autre, était aussi moins durable, à cause des circonstances où la France se trouvait en ce moment placée.

De même, en effet, qu'à l'époque de Socrate toutes les doctrines se trouvant concentrées à Athènes comme dans un rendez-vous général, la connaissance de tous les points de vue, de tous les principes adoptés jusque-là par les penseurs prépara le développement du système philosophique le plus complet, le plus large qui ait peut-être encore paru, du système de Platon; de même l'étude des doctrines écossaise et allemande, et bientôt celle de tous les monuments philosophiques, agrandit le cercle où les esprits se trouvaient renfermés, et mit dans tout son jour le domaine réel et les fondements nécessaires de la raison. Il est vrai que c'est là le prétexte d'un des reproches les plus communément adressés à l'école philosophique que nous tenons à honneur de défendre. Cette école, dit-on, compose ses doctrines de mor-

ceaux empruntés aux systèmes de tous les pays et de tous les peuples; c'est un assemblage arbitraire des principes les plus opposés, lequel semble n'avoir d'autre objet que de faire entrer dans la même sphère le plus grand nombre possible d'opinions, qui jurent de se trouver ensemble. Sans nous arrêter aux questions secondaires, allons au fond. Quel but nous proposons-nous donc? D'accorder ensemble les opinions dogmatiques des différents philosophes sur les objets mêmes? Les systèmes envisagés dans l'ensemble de leur construction hypothétique? Le panthéisme de Spinoza, par exemple, ou le matérialisme de d'Holbach, et la théodicée de Platon ou de Leibniz? Nous ne croyons pas être si absurdes qu'on nous fait. De quoi s'agit-il, après tout, et quel est le principe qui a donné naissance à l'éclectisme? Ce n'est pas de prendre toutes faites les opinions, et les systèmes tout construits, pour tâcher de faire un ensemble avec les matériaux ainsi amassés; mais de décomposer au contraire ces opinions et ces systèmes pour chercher au fond les éléments essentiels de la nature et de la pensée humaine, sur un petit nombre desquels chaque doctrine s'est exclusivement appuyée. Les conséquences propres à chacune s'expliquent ensuite et se réfutent par là même, dès qu'on voit clairement d'où elles sortent, quel principe vrai on a exagéré outre mesure pour tenir lieu de ceux que l'on ne connaissait pas. Or, si la science totale et définitive doit s'appuyer sur l'ensemble complet de tous les éléments fondamentaux, l'éclectisme est évidemment sur la grande voie qui y conduit.

Toutefois, nous le savons, chaque tendance a ses

excès; et il a pu arriver qu'entraîné par l'étude des monuments philosophiques précédemment élevés, on ait paru oublier un peu quelquefois le devoir suprême de la philosophie, qui, au point de vue historique, ne doit pas exposer seulement, mais juger avec sévérité en appliquant les règles de la méthode, et qui de plus, dogmatiquement, doit poser des principes sûrs, et arriver à des conséquences rigoureuses et précises sur les questions les plus importantes. Mais en supposant même, ce que nous n'admettons pas, qu'on fût complétement tombé dans le grave défaut de négliger cette tâche vraiment sérieuse de la science, il n'y aurait eu peut-être que de la prudence à attendre, pour constituer un ensemble doctrinal, que tous les matériaux fussent réunis et classés; et les travaux descriptifs qui ont été faits présenteraient au moins cette utilité très-grande, d'avoir mis notre siècle à la place qui lui convient, à la tête de tous les siècles antérieurs, en lui donnant une parfaite connaissance de tout ce qui a été pensé avant lui. Qui peut savoir en effet combien d'erreurs les faiseurs de systèmes se seraient évitées s'ils avaient mieux connu les travaux de leurs devanciers?

Mais la philosophie française a su mieux faire, depuis trente années, que de parcourir ainsi sans guide et sans but l'océan orageux des problèmes et des écoles. Elle a une méthode bien fixe, la méthode même qui résulte nécessairement de l'idée de la science, l'étude de la nature et de l'intelligence de l'homme; elle a des principes assurés, qu'elle puise dans le respect des données essentielles du sens commun et de la conscience, où elle trouve, avec

raison, l'expression spontanée de la vérité même. Cette base, avons-nous dit, ne suffit pas; ou la philosophie n'est rien, ou elle doit s'établir d'une manière scientifique, et se rendre compte de la valeur fondamentale de ses procédés et de ses principes. On jugera si nous avons réussi dans l'accomplissement de cette tâche; mais au moins ne nous contestera-t-on pas de l'avoir essayé. Et l'on reconnaîtra peut-être alors que si l'éclectisme considéré sous le rapport historique a eu de grands avantages pour la science, a constitué même une phase nécessaire de son développement, nous savons qu'on ne doit pas s'arrêter là, qu'il faut en dégager le principe vraiment profond, et chercher scientifiquement dans la conscience même, avec la lumière et le concours de l'histoire, ces éléments nécessaires de toute pensée et de tout être dont l'ensemble compose la vérité absolue; car avoir reconnu ces éléments avec leurs vrais caractères et sans en omettre aucun, ce serait avoir donné à la science philosophique une base solide et définitive, ce serait avoir, non pas accompli la conquête de toute connaissance possible à l'homme; car combien de conséquences et de rapports resteront à découvrir! mais ce serait avoir mis fin à l'âge des révolutions philosophiques.

Or, où se trouvent et où a-t-on dû chercher ces éléments de toute réalité intelligible? La vraie nature des rapports de l'âme avec les objets extérieurs, et celle de la conscience qu'elle a de ses propres opérations ayant été déterminée comme nous l'avons dit plus haut, il restait à faire l'analyse de la raison et de ses conceptions essentielles. C'est l'entreprise qui fut

glorieusement tentée dans des leçons célèbres, à une époque où c'était une révolution que de substituer l'observation directe des faits intellectuels à l'explication systématique qui les faisait tous sortir, en les mutilant, d'une maigre hypothèse. Mais on rencontrait tout d'abord devant soi, dans cette carrière, le système de Kant, dont il fallait, pour ainsi dire, débarrasser le terrain de la science, du moins en ce qui concerne ses conclusions sceptiques; car du reste Kant avait eu la gloire, lui aussi, de restituer contre le sensualisme les notions supérieures de la raison, et de marquer mieux qu'on ne l'avait jamais fait avant lui les caractères propres des données fournies par l'intelligence elle-même à la connaissance, et que l'expérience seule ne saurait expliquer d'aucune manière; mais il avait prétendu infirmer la portée de ces conceptions en en faisant des formes purement subjectives de notre entendement, nullement valables pour nous instruire de ce qui existe en réalité hors de nous. Pour réfuter cette hypothèse il suffisait de montrer de quelle façon se manifestent dans la pensée les conceptions fondamentales. Comment donc se révèlent-elles à nous? Comme l'intuition immédiate d'un objet. Dégagez l'acte de la pensée de toute addition réfléchie et ultérieure, vous la reconnaîtrez alors pour ce qu'elle est, la vue directe d'une réalité qu'elle saisit hors de soi (1). La pensée, en effet, est cela, ou n'est rien à ses propres yeux. Que les vérités absolues qu'elle conçoit ne soient rien, qu'elle puisse, en un mot, clairement entendre ce

(1) Voyez dans les *Leçons de M. Cousin*, première série, tome II, les dix premières leçons du cours de 1817, sur les *Vérités absolues*.

qui n'est pas, c'est une hypothèse qui n'est pas seulement révoltante pour le sens commun, elle est contradictoire avec elle-même; car dans l'acte spontané de la pensée se revèle l'objectivité de l'intuition, comme nous avons essayé de montrer que la légitimité de cette même intuition était impliquée dans la connaissance réfléchie que la pensée a d'elle-même.

Mais ce point important une fois établi, il reste à reconnaître l'ensemble complet des principes essentiels de la raison, et des vérités auxquelles ils correspondent. C'est là évidemment le travail le plus long, celui qui devait recevoir de l'histoire les secours les plus efficaces. Aussi n'a-t-il pas pu s'achever dès le principe, mais nous le croyons très-avancé aujourd'hui.

Que faut-il encore pour achever de constituer la science philosophique? Sa forme, c'est-à-dire son but et sa méthode propre, étant déterminés; puis, quant à son contenu, les caractères et les données propres des sens extérieurs, de la conscience et de la raison étant également reconnus, que lui faut-il de plus? Une théorie des opérations actives de l'intelligence, c'est-à-dire en définitive, du jugement, par lequel sont travaillés les matériaux que fournissent les diverses sources de notions qui peuplent notre intelligence. En quoi consiste l'acte du jugement, et, par suite, comment doit-il se diriger pour nous conduire sûrement au vrai, c'est là encore un point capital, et que nous croyons aussi pleinement connu et éclairci maintenant.

A nos yeux, la science philosophique est donc assise sur une base solide, et peut se développer avec assurance par des accroissements soutenus, sans

que les principes vrais soient désormais exposés à se voir entraînés, avec les conséquences fausses qu'on en a pu tirer, dans des bouleversements interminables.

Or c'est là un point assez important à établir, aujourd'hui qu'on attaque plus fortement que jamais peut-être la philosophie, comme impuissante à rien fonder de certain et de solide. Et remarquons-le, en effet, on ne conteste plus maintenant tel ou tel principe, telle ou telle condition de la science : la carrière sérieuse du scepticisme philosophique est maintenant close; c'est en général la légitimité de nos efforts que l'on attaque, en s'autorisant de leur inutilité constatée par tant de siècles d'insuccès, quand la philosophie se trouvait pourtant servie par des génies qu'on ne peut espérer égaler. A ces attaques il y a une première réponse, que nous avons essayé de donner dans tout l'ensemble de cet ouvrage : c'est de montrer qu'on a une doctrine sérieuse, et que cette doctrine est le résultat de tous les travaux antérieurs; de telle sorte qu'en réalité nous ne nous croyons pas au-dessus des philosophes nos devanciers, pour avoir peut-être obtenu des résultats plus sérieux que les leurs, puisqu'en définitive nous ne sommes rien que par eux, et que ce sont eux réellement qui triompheront en nous.

Mais nous avons besoin de réfuter plus directement les objections qu'on nous fait, en montrant leur origine et les contradictions qu'elles renferment.

Le peu d'estime où tant d'esprits paraissent tenir aujourd'hui la science philosophique vient de deux causes principales. L'une, que ceux qui lui deman-

dent surtout des solutions positives, applicables aux besoins généraux de la société, ne recevant pas ce qu'ils se croient en droit d'en attendre, la dédaignent comme inutile et radicalement impuissante. A ceux-là nous répondons qu'il a fallu résoudre d'abord les questions purement intérieures de la science, et que, les fondements métaphysiques et logiques étant solidement établis, on saura en tirer les conséquences qu'ils réclament avec raison. C'est d'ailleurs par le fait même qu'il convient surtout de les satisfaire.

Les autres soutiennent que la doctrine et la foi religieuses peuvent seules donner à la pensée et par suite à la conduite de l'homme une base solide, la philosophie, incapable de se constituer scientifiquement, laissant le champ libre aux systèmes les plus monstrueux, aux plus funestes opinions. A l'origine, ce scepticisme, qui remontre à un demi-siècle, se justifiait parfaitement. Nous conviendrons volontiers, en effet, que les conséquences auxquelles était venu aboutir tout le travail philosophique des temps modernes, vers le commencement de ce siècle, n'étaient pas faites pour inspirer un bien grand respect ni une bien grande confiance. D'une part, le sensualisme exclusivement adopté comme principe détruisait tout fondement scientifique de certitude, toute base légitime des notions les plus importantes. De plus, si un idéalisme sans portée, un scepticisme complet étaient les conséquences métaphysiques de ce principe, ses résultats les plus généraux dans les esprits superficiels étaient au contraire un matérialisme très-dogmatique, et un égoïsme absolu comme base de toute loi morale. Or telle est dans les temps modernes la force

de la tendance rationnelle et spiritualiste que nous devons au christianisme et à Descartes, qu'on appelle aussi sceptique toute doctrine qui, malgré ses prétentions affirmatives, nie l'existence des objets et la valeur des conceptions suprà-sensibles. Un doute et une négation absolue étaient donc en apparence le fruit unique de toute la philosophie à la fin du dix-huitième siècle; et nous avons expliqué déjà comment il était nécessaire que cette grande expérience se fît pour mettre à nu l'insuffisance et le danger du principe sensualiste pris pour base de la science.

Mais les résultats de cette doctrine se rattachaient en outre à l'événement social le plus considérable qui se soit accompli depuis l'avénement du christianisme, à la révolution française. Ils y avaient concouru pour beaucoup, et il n'en pouvait être autrement, car, pour que tout un peuple se mette en mouvement, il faut que toutes les passions soient mises en jeu, et les passions s'agitent avec plus de violence au nom de l'intérêt qu'au nom du dévouement, au nom de l'indépendance absolue qu'au nom de la soumission à la règle, au nom du droit qu'au nom du devoir. Et pourtant, quelle injustice n'y aurait-il pas à méconnaître non-seulement tout ce qu'il y eut de généreux et de sublime dans les faits de cette partie de notre histoire, mais ce qu'il y avait au fond d'élevé et de juste dans l'idéal qu'on se proposait! Chose étrange, en effet! les philosophes du dix-huitième siècle ont pour principe unique la sensation personnelle, et ils ont pour drapeau l'idée de la raison, de la justice et de la vérité absolue; et tous leurs efforts tendent à faire passer dans la pratique les conséquences

de ce fondement universel de la nature de l'homme et de ses lois; chaos fécond, d'où un monde nouveau devait sortir!

Toutefois, nous le concevons, il était facile à un homme que ses propres convictions, ses passions peut-être entraînaient dans un sens tout opposé, de ne voir dans ces doctrines et dans leurs résultats que le côté funeste. Nous comprenons donc, sans les excuser toutefois, les emportements du comte J. de Maistre contre la philosophie. Il n'est nullement besoin de les réfuter; il fallait signaler seulement les circonstances qui les ont fait naître, et qui, en expliquant l'irritation qu'il pouvait éprouver, ne rendent que plus impardonnable l'habitude de polémique outrageuse et violente des adeptes de son école, en face d'une philosophie et d'une société si différentes de celles qu'il avait sous les yeux. Ils devraient se rappeler qu'en ces matières, à part de rares moments de crise, une injure n'est pas une raison, et cela surtout quand elle est sans fondement. Il est vrai que cette école ne saurait soutenir une discussion sérieuse sans détruire son propre principe, qui est de refuser à la raison toute valeur.

Avec plus de modération et de science, M. de Bonald n'a guère plus de tolérance pour la philosophie, ou plutôt, car c'est là notre cause véritable, pour la raison humaine. Mais il sut prendre du moins une position plus habile.

Le système sensualiste, nominaliste forcément, et, puisqu'il méconnaissait la véritable nature de la pensée humaine, entraîné par ses propres principes à donner aux signes du langage une importance ex-

cessive, et vraie seulement pour un certain nombre de notions, ce système prêtait le flanc à l'attaque nouvelle qu'on dirigea contre la valeur de la raison, en attribuant celle-ci tout entière à une révélation primitive.

Si, en effet, la pensée n'est rien sans le langage, elle ne peut avoir inventé celui-ci, et l'homme doit avoir reçu simultanément l'un et l'autre. Je ne discuterai pas longuement ici la question spéciale de l'origine du langage; je veux admettre qu'une parole divine ait, pour ainsi dire, délié la langue et la pensée de l'homme, en lui révélant certains points de croyance relativement à son Créateur et à sa destinée; en résultera-t-il que la raison vienne de là, et doive remonter là par tradition, au lieu de s'étudier elle-même par la philosophie? Mais qu'est-ce donc que la raison? Peut-elle être donnée par une parole à celui qui ne la possède pas en elle-même? Le père donne-t-il la raison à l'enfant? Que ne la donne-t-il donc aussi à son cheval? Évidemment on parle à l'être qui possède la raison, on développe celle-ci, on lui enseigne des vérités particulières et déterminées; mais la parole ne donne pas les notions fondamentales d'être, de cause ou de pensée, auxquelles s'applique si bien l'expression d'idées innées; notions sans lesquelles rien ne saurait être compris, et qui sont aussi essentielles à la raison que les trois dimensions à l'étendue. Seulement voici ce qui arrive : l'être raisonnable entend, reçoit, comprend et accepte les vérités déterminées au moyen des notions fondamentales qu'il possède nécessairement; mais ces notions, il ne s'en rend pas compte d'abord; inaperçues

par la conscience, elles sont la condition réelle, mais inconnue à l'être pensant lui-même, du développement intellectuel. Cependant, si un jour, comme cela ne peut manquer d'avoir lieu, la réflexion vient à naître, ne sera-t-il pas au pouvoir de l'homme de prendre possession de ces notions par la conscience, d'étudier sa pensée, et de constituer philosophiquement l'ensemble de sa raison? Dès lors, si ces notions sont valables par elles-mêmes, si son intelligence est faite pour la vérité, si ses principes correspondent aux conditions mêmes de la réalité des choses, n'arrivera-t-il pas nécessairement par là à un système général de connaissance qui embrassera tous les objets réels en tant qu'il lui est donné de les atteindre? Ou bien, si ces données intellectuelles sont radicalement fausses, comment donc les vérités déterminées qui lui ont été enseignées et qui ne se comprennent et ne se justifient que par là, pourraient-elles avoir elles-mêmes quelque valeur?

Ces considérations ne s'appliquent pas seulement au système de M. de Bonald, mais à tout le scepticisme dont nous parlons. Car si d'une part elles montrent l'impossibilité de ce fait, l'absurdité de cette proposition, que la raison elle-même ait été transmise et primitivement donnée par la parole, elles rendent en outre évident que, l'existence spontanée de la faculté rationnelle devant précéder dans l'homme l'intelligence et l'acceptation de toute doctrine, il est impossible de nier à la philosophie sa valeur fondamentale. Car, encore un coup, qu'est-ce que la philosophie, sinon l'intelligence prenant possession d'elle-même par la réflexion, et constatant les éléments

essentiels sur lesquels elle repose? Or, si j'ai besoin des notions de justice, de bien, d'Être infini, pour entendre n'importe quel dogme religieux particulier, j'ai le pouvoir aussi, par un privilége inhérent à la pensée même, de me rendre compte de ces notions, d'abord instinctivement employées, et d'en reconnaître l'ensemble indépendamment des vérités enseignées qui, si l'on veut, ont éveillé en moi et maintenu même l'exercice de la raison. Si donc on me dit, par exemple, que l'enseignement des dogmes du christianisme a maintenu dans l'humanité les notions pures de l'Être infini, de sa nature et de la justice absolue, je n'aurai aucune raison de le nier, car ces dogmes impliquent toutes les conceptions fondamentales de la raison, bien qu'ils ne les démontrent ni ne les développent philosophiquement. Mais il n'en reste pas moins certain que ces conceptions sont quelque chose par elles-mêmes, et que, nécessairement vraies dans leur principe pour donner quelque valeur aux enseignements qui s'appuient sur elles, il est du droit de la raison de s'en rendre compte et d'en constituer l'ensemble scientifique sous le nom de philosophie.

Ainsi, d'une part, l'enseignement doctrinal, une révélation même, quelle qu'elle soit, ne peut donner la raison, mais seulement s'appuyer sur elle; secondement, les données essentielles de cette raison doivent être radicalement légitimes, pour que les dogmes qui nécessairement les impliquent puissent avoir une portée objective réelle; troisièmement enfin, la raison, existant ainsi dans l'homme à l'état de faculté naturelle, peut se replier sur elle-même et

constituer la science philosophique en constatant les principes sur lesquels elle repose nécessairement; voilà trois vérités également incontestables, et qui ruinent également les prétentions de ceux qui combattent la philosophie au nom des vérités religieuses.

Nous dirons cependant quelques mots encore de la forme spéciale que revêtit ce système entre les mains de M. de Lamennais. Elle résulte également du point de vue où le sensualisme avait placé la philosophie; point de vue duquel, comme nous l'avons nous-même prouvé, il ne peut sortir autre chose qu'une vérité toute personnelle, et qui, à aucun titre, ne peut dépasser la portée de l'intelligence individuelle qui la conçoit et l'énonce. Mais M. de Lamennais eut le tort de juger Descartes de ce point de vue, et de confondre le *je pense* des méditations avec le *je sens* de la statue de Condillac. Pour lui donc, toute philosophie repose nécessairement sur des notions individuelles, et l'on sait de plus que pour sortir du scepticisme où cette critique le conduisait, il prétendit fonder une vérité universelle sur l'addition de ces témoignages, insuffisants chacun en soi; comme si une accumulation de zéros pouvait produire une quantité quelconque de certitude. Cette tentative était aussi peu fondée que la critique d'où son auteur était parti.

Sans doute, quand Descartes dit : *Je pense,* il y a en lui à ce moment-là un fait de conscience purement individuel; mais ce fait l'élève immédiatement, et s'appuie lui-même sur une conception absolue de la pensée, qui dépasse infiniment et du premier coup les bornes de sa personnalité. Ce n'est donc pas en

ajoutant l'une à l'autre les données imparfaites des intelligences individuelles que nous arrivons à reconnaître le témoignage universel de la raison humaine ; c'est en nous-même que la conscience nous fait découvrir, par une induction dont la portée est incontestable, l'essence absolue de la raison elle-même, de la raison impersonnelle, pour employer une expression célèbre et parfaitement juste en ce sens, c'est-à-dire de la raison en soi, qui se manifestant, il est vrai, dans chacun de nous, y conserve cependant l'essence nécessaire qui la constitue dans l'attribut divin d'où elle émane. — De même, en effet, que toute cause finie, si faible, si déterminée qu'on la suppose, conserve cependant, en tant que cause, les traits caractéristiques de la causalité, ainsi toute raison, toute pensée se développe nécessairement en vertu des principes essentiels sans lesquels elle ne serait absolument rien, et qui, comme nous l'avons amplement démontré, expriment réellement les lois et les conditions fondamentales de l'être ; car la pensée, dans son essence, c'est-à-dire dégagée des éléments variables et étrangers que la sensibilité y mêle, et des notions confuses que le jugement individuel en peut tirer, est absolument identique chez tous les hommes, et ne peut pas ne pas l'être ; or, ainsi considérée, son essence également nécessaire, c'est d'être l'intuition ou l'intelligence du vrai.

Si nous ne nous trompons, M. de Lamennais s'est rapproché depuis de ce point de vue ; il est vrai qu'il s'est séparé aussi de la doctrine chrétienne, à laquelle, selon nous, son premier point de départ était déjà radicalement opposé. Mais ceux qui s'étaient

alors enthousiasmés de son système y ont persisté depuis, et ce scepticisme de convention, si dangereux pour la foi, si manifestement contraire à la doctrine orthodoxe, et condamné par les plus formelles décisions de l'autorité spirituelle, ce scepticisme est devenu de bon ton dans un certain monde, et défraye trop souvent les discours des prédicateurs à la mode.

Un prélat illustre avait pourtant, dans des conférences célèbres, établi sur des bases bien plus sages les rapports de la foi religieuse et de la raison philosophique. Appuyer d'abord sur des démonstrations purement rationnelles la partie des vérités religieuses qui est accessible à l'esprit de l'homme; essayer de faire voir ensuite que la doctrine chrétienne complète et confirme ces données; bien plus, qu'elle peut seule assurer à l'homme cette perfection intellectuelle et morale dont la raison même indique les conditions, et que les autres religions ou sont impuissantes à réaliser ou contredisent souvent : n'est-ce pas la seule voie qu'on puisse suivre, quand on ne veut compromettre aucun des deux principes opposés? Car on ajoute ainsi, aux vérités universelles et nécessaires de la science, les considérations particulières d'après lesquelles chacun doit se décider relativement aux choses qui ne sont point directement accessibles à l'intelligence scientifique.

Sans doute ces preuves apportées à l'appui de la religion peuvent être discutées et contestées; elles ne produisent pas nécessairement la foi, qui, en elle-même, a un tout autre principe; mais n'est-il pas infiniment préférable de travailler ainsi à mettre l'esprit d'accord avec lui-même, avec les lumières et les besoins

de son temps, que de faire du chrétien un homme totalement étranger aux plus sérieuses tendances de son époque, et d'établir cette opinion, que pour croire il faut abdiquer sa raison, en condamnant comme viciés dans leur principe tous les travaux et tous les progrès de la pensée et de la société humaines?

Au reste, une discussion abstraite de ce problème est nécessairement sans issue et sans fruit. Le vrai point est de savoir ce qu'est la philosophie, ce qu'elle veut, ce qu'elle peut; la question ainsi éclaircie se résoudra ensuite d'elle-même.

# LIVRE CINQUIÈME.

---

## CHAPITRE PREMIER.

### Certitude des principes de la Philosophie.

Arrivés au terme de cette longue analyse, résumons-nous enfin et concluons (1).

L'homme est intelligent, et comme tel il aspire à connaître le vrai; mais il y arrive si peu d'ordinaire, qu'on ne saurait trouver en ce monde ni doctrine, ni croyance, dont on ne rencontre aussitôt la négation ou la contradiction la plus formelle.

Aussi de là sort-il une nouvelle opinion qui condamne absolument toutes les autres et va même jusqu'à déclarer notre intelligence radicalement incapable d'arriver à la vérité.

(1) Je regrette de n'avoir pu donner aux premiers chapitres de cette conclusion autant de clarté que je l'aurais désiré. Cependant, après tout, si la philosophie est une science, et la plus profonde de toutes, il n'est guère possible d'espérer que ses principes les plus intimes puissent jamais être mis à la portée de ceux qu'une longue étude n'a pas rompus aux méditations de ce genre. Si d'ailleurs les contours généraux de la science, la méthode et les résultats pratiques sont exposés de manière à être facilement saisis, que peut-on demander de plus? La physique, l'astronomie font-elles davantage?

Pourtant on ne voit pas que l'esprit humain se décourage, ni qu'il désespère d'atteindre ce noble but pour lequel il se sent fait; il semble, au contraire, après chacune de ses défaites, puiser une nouvelle confiance et des forces plus vives dans la nécessité plus profondément sentie d'arriver à connaître sa nature et sa destinée dernière, pour pouvoir donner un but et des lois invariables au développement de sa libre activité.

C'est que, sous cette multiplicité de jugements opposés, sous cette bigarrure d'opinions et de croyances individuelles, il entrevoit un fonds universel et identique comme l'idée même et le besoin du vrai; c'est que, malgré les divergences produites par l'application, nécessairement variable, de chaque force intelligente, il se sent entraîné toujours par ce courant de sens commun qui soutient toute pensée et qui fait, en définitive, l'unité de la nature raisonnable.

Fort de ce sentiment, l'esprit humain crée la philosophie, et par elle il veut triompher méthodiquement des obstacles qui l'embarrassent et des difficultés qu'on lui oppose; il veut, enfin, établir les principes légitimes et les données essentielles de la raison.

Cette science ne peut malheureusement pas se faire dès l'abord une idée assez claire, assez complète, de son principe et de son but; aussi pendant bien des siècles la voit-on dévier presque toujours de sa route véritable, et, quittant la recherche des éléments communs et fondamentaux de la pensée, après en avoir déterminé quelques-uns, s'appuyer exclusivement sur ces résultats incomplets pour se jeter dans les spéculations les plus vastes. Or, en s'aventurant ainsi, au lieu de

rester l'organe universel de la raison, elle se met au service d'intelligences très-fortes, sans doute, et très-lumineuses, mais enfin, d'intelligences particulières, et elle ne peut enfanter sous cette forme que des opinions ou des systèmes d'une valeur purement individuelle.

La philosophie ne peut avoir évidemment de puissance réelle qu'autant qu'elle comprend son rôle propre et en observe avec rigueur les conditions. Et de fait, les grandes réformes philosophiques des Socrate, des Descartes, des Kant, ont toujours eu pour caractère de le lui rappeler. On peut étudier avec intérêt dans l'histoire l'exposé des déviations où s'est toujours allé perdre, et quelquefois entre leurs propres mains, le mouvement que ces grands hommes voulaient imprimer à la pensée; mais ici, la loi suprême de toute philosophie étant clairement posée, nous devons, pour arriver nous-même à des résultats positifs, nous attacher à suivre sévèrement la marche qu'elle nous dicte, et à déduire toutes les conséquences que renferme déjà, pour ainsi dire, le seul énoncé du principe philosophique.

Les différents hommes, disons-nous, ont des opinions, des croyances diverses et contradictoires : cet état de choses nous paraît contraire à la nature même de la vérité et de la raison, et nous voulons une science qui de ces affirmations opposées, de ces produits multiples de la pensée individuelle, sache dégager les éléments constituants et les données universelles, nécessaires, de la pensée considérée dans son essence, c'est-à-dire, par là même, les principes véritables de la réalité des choses, autant que nous la

pouvons connaître : tel est notre point de départ.

De là résulte donc immédiatement pour nous cette règle obligatoire : de ne point discuter tout d'abord sur ce qui, en dehors de nous, existe véritablement ou non, mais d'étudier avant tout la pensée ellemême, dans ses manifestations et dans sa nature, et de chercher, par conséquent, sous ces manifestations diverses, ce qu'il peut y avoir d'universel et de fondamental.

Mais quelle peut être la base de cette méthode et de cette recherche? C'est que de l'expression même de ce fait : *tous les hommes pensent diversement*, nous concluons immédiatement qu'il existe chez tous quelque chose de commun, à savoir cela même, *qu'ils pensent*. Ce fait ne peut donc être enveloppé dans le doute qui naît de la contradiction des croyances individuelles, puisqu'il est conçu comme nécessairement identique chez tous les hommes et comme la condition même des négations qu'ils peuvent opposer à leurs croyances mutuelles ; par conséquent c'est là le fait capital, universel, indestructible, sur lequel il convient de nous appuyer, et qu'il faut féconder en l'analysant.

Eh bien, lorsque je soulève en moi le problème de la certitude, c'est-à-dire lorsque je me demande si ma pensée a une valeur *objective* réelle et peut me donner des connaissances absolument vraies, il est évident, d'abord, que le fait de conscience *je pense* est aussi la condition nécessaire pour que ce problème puisse se poser en moi ; c'est donc là encore un fait fondamental et irrécusable; mais, de plus, il semble résulter de ce qui précède, que ce n'est pas pour moi une

nécessité purement *subjective*, ou propre à ma pensée individuelle, mais que je conçois par là immédiatement quelque condition universelle et nécessaire, sous laquelle se manifeste également toute opinion, toute croyance, si opposée qu'elle puisse se trouver aux miennes.

Ainsi en disant *je pense*, il semble que ce ne soit pas seulement un phénomène subjectif, un fait personnel que j'énonce; loin de me renfermer dans les limites de mon être, je les dépasse infiniment, puisqu'en ce moment, si d'une part je sais que je produis un acte de pensée qui m'est propre, d'autre part et simultanément j'affirme en moi comme absolument vraie et certaine l'existence de la pensée, c'est-à-dire d'un principe universel qui se trouve au fond nécessairement identique chez tous les hommes.

Il paraît donc y avoir ici deux éléments fort distincts, et qui, bien qu'indissolublement unis dans l'acte indivisible de la conscience, doivent dans notre analyse être étudiés successivement.

Laissons de côté pour un moment le point délicat et vraiment capital de la question, l'appréciation du principe universel qui nous paraît enveloppé dans le *je pense*, et renfermons-nous d'abord dans le fait personnel ou subjectif de notre pensée actuelle.

D'où vient l'évidence irrésistible qu'a pour moi en ce moment l'acte de ma pensée? Elle vient de ce que je le produis, de ce que mon intelligence est en moi comme une force que je maintiens, que je dirige à chaque instant; disons mieux, de ce que le *moi*, qui connaît cette force, n'a de réalité qu'en elle, et n'en saurait douter sans se détruire. Aussi, à ce

point de vue purement subjectif, que je dise avec Descartes *je pense*, avec M. de Biran *je meus*, ou même avec Condillac *je sens*, l'évidence interne est la même, car elle repose sur ce fait général qui est la condition nécessaire pour que je puisse dire *moi* : la conscience permanente qu'a de son propre exercice une force qui se possède et qui s'applique incessamment.

Cependant c'est ce fait spécial, *je pense*, qui doit principalement nous occuper ici, et parce qu'il intéresse plus directement la question que nous traitons, et parce que c'est celui où la connaissance que la force interne a d'elle-même se manifeste avec ses véritables caractères.

*Je pense* équivaut en effet à ceci : *je me connais pensant* ; car si je pensais sans savoir que je pense, je ne pourrais pas affirmer que je pense. Mais *savoir* qu'on pense ou qu'on agit, c'est déjà précisément un acte de pensée, de sorte que si, pour découvrir le privilége de la pensée, nous en voulons d'abord faire abstraction complète, il faut supprimer même cet élément, *savoir* ou *connaître* qu'on agit, et se renfermer dans le pur sentiment intime que notre force propre a incessamment de son exercice et de ses affections.

Or, dans cette hypothèse, l'aperception que je puis avoir de mes phénomènes, de mes actes intérieurs, bien qu'absolument valable et irrécusable pour moi-même, ne saurait pourtant dépasser les limites de mon individualité propre.

Non-seulement en effet le simple sentiment intime d'éprouver ce qu'on appelle une sensation de saveur ou d'odeur, celui même d'agir d'une manière

déterminée, n'impliquerait par soi-même la connaissance de rien de réel hors de nous, ni de correspondant à ce qui subjectivement a eu lieu, mais de là même ne sortirait nécessairement, malgré l'irrésistible évidence du fait interne, nul droit d'affirmer d'une manière universelle la vérité de ce fait, ou, si l'on veut, de nous déclarer absolument certains de ce qui se passe en nous. Car, d'une part, dans un état psychologique tel que l'aperception de l'acte intérieur y fût donnée indépendamment du principe de la pensée, il serait impossible de se dire, de se demander même si l'acte interne est vrai ou non, c'est-à-dire de douter d'abord et par suite d'arriver à une certitude véritable ; et si, en outre, l'on nous venait contester la valeur de cette aperception continue que la force interne a d'elle-même, il nous serait impossible d'en donner par elle seule une justification quelconque, il faudrait nous borner à affirmer le fait, et en appeler à l'évidence personnelle qu'il a pour chacun de nous.

En est-il autrement, lorsque au lieu du sentiment intime d'agir ou de sentir, nous posons aujourd'hui ce fait, *je pense?* Y a-t-il dans ce jugement quelque force propre qui nous élève immédiatement au-dessus de notre subjectivité interne et nous fasse atteindre l'universel et l'absolu?

Rappelons-nous d'abord à quelle occasion, sous quelles conditions ce jugement est porté par nous au début de nos recherches sur la certitude.

Nous avons vu tous les hommes, y compris nous-même, avoir des pensées différentes et contradictoires; nous en avons conclu que ni leurs pensées ni les

nôtres ne devaient être conformes à la vérité universelle, et que nous n'avions le droit de nous déclarer absolument certains de la valeur d'aucune de nos conceptions; mais pourtant une seule chose nous a paru ne pouvoir être d'aucune façon ébranlée, parce qu'elle est impliquée dans l'expression même de notre doute, c'est d'abord que tous les hommes pensent, puisqu'ils se trompent, et que pour douter nous-même il faut également que nous pensions. Voilà les points par où a passé notre esprit pour en venir, après avoir rejeté tout le reste comme douteux, à reconnaître au moins comme absolument vrai ce jugement, *je pense*.

Mais qu'y a-t-il donc au fond de mon intelligence, pour qu'à la vue des contradictions que présentent les opinions diverses des hommes et les miennes propres, je déclare que toutes ces croyances ne peuvent être également conformes à la vérité universelle, et pour que je me reconnaisse au contraire absolument certain de penser? N'est-ce pas que je conçois quelque idéal de suprême vérité, quelque règle de certitude fondamentale, qui domine toute pensée actuelle en moi et dans les autres, puisque je déclare ces pensées conformes ou non à ce principe supérieur? N'est-ce pas, en un mot, qu'en dehors de toute subjectivité personnelle, j'atteins ici un fonds de réalité universelle et absolue, sur lequel ma pensée repose et s'appuie nécessairement?

Qu'on y songe bien. Si je m'élève au-dessus de cette infinie diversité des jugements humains, audessus de mes opinions personnelles, pour déclarer que tout cela ne saurait être également vrai à cause

de la diversité même qui s'y rencontre, n'est-ce pas que je conçois la vérité universelle comme une, infinie, égale pour tous, indépendante apparemment de la pensée humaine, puisqu'il me paraît que cette pensée n'y est nullement conforme? Cette conception absolue du vrai est évidemment la condition même du doute et du scepticisme.

Et quand, après m'être ainsi reconnu incapable de certitude sur presque tous les points de mon intelligence, j'en découvre un au contraire, comme le fait de ma pensée actuelle, ou comme celui que je viens de signaler, l'idée de la vérité en soi, qui se trouve tellement essentiel à l'exercice de ma pensée même, qu'il faille ou me reconnaître absolument certain de sa réalité, ou renoncer à penser en aucune façon, n'est-ce pas que je conçois encore ainsi le principe absolu de la certitude, auquel ma pensée ne satisfait point en certains cas, et se trouve au contraire parfaitement conforme en d'autres, à savoir, quand elle a reconnu que si elle n'acceptait pas la vérité de telle conception, de tel jugement, il faudrait qu'elle s'abdiquât elle-même?

Il est donc évident qu'en effet, comme nous l'avons avancé plus haut, en décomposant ce jugement *je pense*, on y trouve, au-dessus de l'élément de conscience purement personnel et subjectif, une conception universelle qui le domine et l'éclaire, à savoir l'idée même de la vérité et de la certitude prise absolument.

Cependant deux objections très-graves peuvent être faites sur ce point.

La première est celle-ci : l'idée de la vérité et de

la certitude absolue n'est-elle pas une création imaginaire et vide, sans aucun rapport immédiat avec la réalité actuelle ?

Il nous semble au contraire que si, au moment où nous concevons ce type idéal de certitude et de vérité, nous nous déclarons absolument certains au moins de le concevoir, si nous reconnaissons comme entièrement vrai l'acte de notre pensée qui s'y rapporte, nous affirmons par là même que nous saisissons en nous quelque chose d'absolument vrai et certain ; et comme cette certitude et cette vérité irrécusable du jugement *je pense*, condition nécessaire de toute pensée et du doute lui-même, n'est pourtant concevable pour nous qu'en tant que parfaitement conforme au principe absolu de vérité et de certitude dont nous posons en ce moment l'idéal supérieur, si cet idéal est chimérique et sans réalité, le jugement *je pense*, qui lui emprunte toute sa valeur, cesse d'en avoir aucune, et en perdant ce privilége (qu'il faut de toute nécessité lui reconnaître dès qu'on veut penser même le doute), il emporte avec lui la possibilité de tout acte intellectuel.

Mais ici la seconde difficulté se présente.

Ces conditions de certitude ou de vérité auxquelles se soumet nécessairement votre pensée pour juger de sa propre valeur, sont-elles autre chose que des conditions purement subjectives, conçues par votre pensée même en tant qu'elle les subit? Saisissez-vous immédiatement par là l'universelle et absolue réalité?

Cette objection serait, il faut l'avouer, irréfutable, si elle ne se détruisait elle-même ; car ou elle n'a au-

cun sens possible pour nous, ou elle enveloppe la conception immédiate de la vérité universelle et absolue, par cela même qu'elle met en question si nous sommes en rapport avec cette vérité. Et quand le sceptique nous demande si ce que nous regardons comme vrai est bien conforme au *véritable vrai*, ne pose-t-il pas nécessairement le pied sur l'inébranlable sol d'une réalité absolue, qu'il conçoit sous la multiplicité des apparences et des relations contingentes (1)?

Donc comme pour douter il faut penser actuellement, de même pour se demander si notre pensée, dans ses conceptions fondamentales, est conforme ou non à la vérité absolue et universelle, il faut s'appuyer immédiatement sur la conception de cette vérité même, ou bien on ne concevrait même pas la question qu'on se fait. Voilà les deux pôles inébranlables de notre intelligence.

Qu'en conclurons-nous sur la nature de celle-ci?

La vérité, la certitude suprême dont nous avons parlé plus haut, ne sont évidemment conçues par nous que comme l'objet et la condition nécessaire d'une pensée parfaite. Sous ces deux notions est donc implicitement comprise celle de la pensée véritable, entendue comme une connaissance immédiate et par-

(1) Cette réfutation du scepticisme subjectif a été développée dans le premier chapitre du livre III. Elle a d'ailleurs sa base dans le livre II tout entier, où l'on a fait voir, par l'analyse de l'intelligence et de ses principes, que les conceptions irréductibles de la raison et spécialement les notions absolues de pensée, de vérité, comme celles d'être, d'infini, de cause, bien loin de n'être que de simples généralisations de l'expérience, vides de toute réalité objective, sont au contraire les intuitions fondamentales sur lesquelles reposent nécessairement les diverses catégories des jugements que nous portons.

faitement certaine du vrai. Mais est-ce là encore un idéal purement chimérique et sans rapport nécessaire avec la réalité?

Au moment où je conçois cet idéal, l'acte de ma pensée qui le conçoit ne m'apparaît-il pas avec une entière évidence? Et ne suis-je pas obligé de déclarer que j'ai de cet acte interne une connaissance entièrement certaine, comme d'un objet parfaitement réel? Voilà donc en moi déjà une réalisation actuelle de l'idéal absolu de la pensée comme connaissance certaine d'un objet vrai.

Mais peut-être l'idéal lui-même n'est-il qu'une généralisation imaginée par moi de cette connaissance, après tout purement subjective, que j'ai de ma propre pensée?

Il s'en faut bien qu'il en puisse être ainsi. Car j'ai beau faire, ma pensée ne trouve en soi rien d'intelligible et ne peut se connaître elle-même qu'en tant qu'elle s'applique cette conception supérieure. C'est parce qu'elle conçoit d'une manière absolue ce que c'est que connaître avec certitude un objet vrai, qu'elle peut d'une part se déclarer parfaitement certaine de sa propre réalité, d'autre part se demander si elle connaît autre chose qu'elle-même : deux questions enveloppées dans l'énoncé même du doute, et qui exigent évidemment qu'au delà d'elle-même notre pensée conçoive immédiatement la pensée absolue du vrai, comme type nécessaire auquel elle compare ses propres connaissances.

Et non seulement cette conception est indispensable à l'énoncé même du doute, mais par là même elle ne peut pas ne pas être légitime, puisque, s'il refusait

d'en reconnaître la valeur, les paroles du sceptique n'auraient plus aucun sens, et il ne lui resterait plus qu'à se taire; car, encore un coup, il affirme nécessairement la *connaissance* vraie et certaine de sa propre existence, et il demande si toutes ses autres idées sont de *véritables connaissances*.

Mais si nous sommes ainsi amenés à reconnaître, d'une part, comme fondement nécessaire du doute même, l'absolue conception de la pensée en tant que connaissance parfaitement certaine du vrai, de l'autre, la conformité de notre pensée personnelle à ce principe supérieur, en tant qu'elle se conçoit et qu'elle se connaît elle-même, ne déclarons-nous pas par là qu'il y a en nous une nature intelligente, constituée en quelque sorte selon l'essence absolue de la pensée, et manifestant d'abord sa conformité à cet idéal par la connaissance même qu'elle a et d'elle-même et de son principe, mais, de plus, allant nécessairement à la vérité universelle par toutes les notions qu'elle ne saurait séparer de cette connaissance, à savoir les idées de l'être, de l'immutabilité, de l'infinité, de la cause, de la substance, etc., sans lesquelles aucune pensée ne peut ni être entendue ni entendre?

Enfin n'est-il pas démontré par là que notre pensée sera capable d'une entière certitude, lorsqu'au lieu de se développer au hasard, de s'appliquer, en oubliant les lois de sa propre nature, aux objets du dehors, elle se repliera au contraire sur soi, s'interrogera sur son essence propre, sur les conceptions qui la constituent nécessairement, et s'assurera de se développer, non pas seulement d'une manière individuelle et contingente, mais suivant les lois univer-

selles de la pensée absolue qu'elle conçoit comme son idéal et son principe?

En résumé, l'énoncé du doute étant un acte de pensée, implique, au lieu de les détruire, d'une part l'incontestable certitude du *je pense* comme fait subjectif et personnel, de l'autre la conception irrécusable aussi de la vérité, de la certitude et de la pensée absolue comme fondement universel de notre intelligence.

Et il en résulte que cette force pensante individuelle que je suis, peut bien s'égarer dans son application irréfléchie à la connaissance du dehors, mais qu'en se repliant sur elle-même, elle peut reconnaître d'abord l'indestructible solidité de ses fondements, et, de plus, assigner à son développement ultérieur des lois qui la doivent conduire inévitablement au vrai, lorsqu'elle a saisi les principes constitutifs de sa propre essence et les conditions nécessaires de l'exercice légitime de la pensée.

Voilà, dans la solution du problème de la certitude, le privilége de l'être pensant, voilà le droit et le devoir du principe philosophique dans le développement de l'intelligence humaine.

Et c'est pour cela que nous essayons ici, au nom même de la philosophie, de déterminer par l'étude de la pensée le fondement et les conditions de toute connaissance et de toute certitude, pour tirer de cette analyse un ensemble de notions certaines sur la réalité des êtres.

## CHAPITRE II.

### Connaissance de l'Ame et du Corps.

Autre chose est connaître sa force interne et personnelle, comme actuellement agissante, autre chose en comprendre la nature et les lois constitutives.

Ce que nous avons donc à faire d'abord, c'est d'examiner les conséquences qui résultent de la certitude où nous sommes de posséder et de diriger incessamment notre énergie interne, notre force pensante, affective et agissante, abstraction faite des principes essentiels que nous déterminerons plus tard.

Je dis qu'il en résulte ceci, que cet être que je suis, cet être qui se possède et qui dit *moi*, est un être indivisible, identique à lui-même pour tout le temps qu'il se manifeste sous cette forme du *moi* ou de la personne; un être, enfin, qui a en soi-même le principe de son activité et de ses développements.

L'être que je suis est indivisible : car si le fait de conscience qui pose le *moi* ne peut avoir de valeur, comme nous l'avons dit plus haut, qu'à la condition que ce soit une seule et même force qui se sache agir parce qu'elle se fait agir, comme d'autre part c'est le privilége de cette aperception que j'ai de moi-même d'être légitime ou de n'être absolument pas, il en résulte que cette force qui en nous se possède, se connaît et dit manifestement *moi*, est par là même nécessairement une et indivisible.

Elle est de plus identique : car l'idée que j'ai de moi-même ne peut se concentrer seulement dans un instant de la durée : cette condition chimérique la rendrait impossible et nulle; cette idée embrasse de toute nécessité les actes antérieurs de la force interne. Mais par le même raisonnement que plus haut, d'une part, la légitimité d'une telle conscience du passé n'est possible que sous la condition d'une identité absolue dans la force qui conserve ainsi l'aperception permanente d'elle-même; d'autre part, la notion tout entière du *moi* est nécessairement légitime pour qu'on puisse même se demander si l'on pense légitimement; donc ce qui fait les conditions de sa légitimité existe réellement, et l'identité de notre force interne, qui est une de ces conditions, est nécessairement réelle.

Enfin, l'être que je suis a en lui-même le principe de son activité propre : car je ne dis *moi* précisément que de cette force intime que j'applique incessamment à mille actes divers; et si je suis certain de posséder ainsi cette force et de la diriger toujours, c'est que ce pouvoir se confond pour moi avec mon existence même comme personne ou comme être doué de conscience. L'activité propre de la force interne étant donc encore un des fondements de la certitude que le *moi* a de lui-même, et cette certitude étant nécessairement impliquée dans tout acte de pensée et dans celui-là même par lequel on révoquerait en doute la valeur de toute connaissance, il faut admettre la réalité de cette condition de la certitude du *moi* comme celle des deux précédentes, ou bien renoncer non-seulement à connaître, mais absolument à pen-

ser, même le doute, puisqu'on ne peut même douter sans connaître et sans affirmer sa propre existence par la conscience de sa propre activité.

Mais si le *moi* est un, identique et actif par lui-même, je dis que la spiritualité de notre être en résulte immédiatement.

Et ici, qu'on m'entende bien, je ne vais point raisonner sur la substance spirituelle et la substance matérielle en général : ce sont là des notions qui pour moi n'ont point encore de sens; mais je dis qu'il résulte immédiatement de l'unité, de l'identité, de l'activité propre de cette force interne qui se connaît et se possède, de cet être qui dit *moi*, sa distinction actuelle de tout autre être, et particulièrement l'impossibilité d'en faire la résultante des mouvements de cette masse organisée qu'on appelle le corps.

D'abord, en effet, nous avons établi, comme on l'a vu, la certitude et les conditions de l'existence du *moi*, sans avoir nullement besoin d'employer la notion du corps : nous pouvons dire que jusqu'ici nous ne savons pas même si le corps existe, ni ce que c'est réellement que le corps; il est certain du moins que tout ce que nous en pourrons connaître s'appuiera sur ce que nous savons du *moi*. Cela doit donc nous indiquer déjà que le *moi* est un être distinct, puisqu'il se connaît, se démontre et s'explique indépendamment de toute idée du corps.

Mais cette distinction devient beaucoup plus évidente si l'on tient compte de ce que nous avons établi comme condition même de l'existence et de la certitude irrécusable du *moi*.

En effet, admettons l'entière valeur des notions

que nous fournit, relativement à notre corps, la perception extérieure : comment donc le concevons-nous? Comme une masse de parties différentes, réunies entre elles et remplissant des fonctions diverses sous l'action ou par le concours d'une ou de plusieurs forces organisatrices et vitales. Pouvons-nous donc comprendre que de cette multiplicité de parties, toutes séparables l'une de l'autre, unies sous une influence que nous ne connaissons pas, et d'une façon tellement accidentelle et passagère qu'elles se renouvellent incessamment, pouvons-nous comprendre, dis-je, que de là sorte comme résultat un être tel que moi, qui ai conscience et possession de moi-même, et qui ne puis l'avoir qu'en raison de mon unité, de mon identité, de mon activité propre et essentielle? Évidemment cela est impossible : car si l'on prend pour exemple ces machines produites par le génie de l'homme, et où des effets admirables résultent d'une certaine combinaison de rouages et de moteurs, l'on verra immédiatement d'abord que la différence capitale qui de l'homme distingue ces machines, c'est chez elles l'absence absolue de conscience, et l'on comprendra aussi par là même pourquoi l'on ne saurait faire du *moi* la résultante de l'organisation corporelle.

C'est qu'en effet, dans toute machine, comme causes dernières du résultat produit vous trouvez toujours plusieurs parties et plusieurs forces, dont la réaction mutuelle est nécessaire à la réalisation du mouvement final, dont aucune par conséquent ne saurait avoir conscience de produire ce mouvement, puisqu'en elle-même elle ne le produit pas immé-

diatement, mais seulement une action particulière tout à fait différente de l'effet dernier, et qui y concourt seulement par l'application que le constructeur de la machine en a su faire. De la multiplicité de ces éléments réagissant l'un sur l'autre ne saurait donc sortir la conscience ou le *moi*, dont l'unité est, comme nous l'avons vu, la première condition. D'autre part, est-ce dans ce mouvement final, un en apparence, qui résulte de l'action de la machine, que l'on voudrait faire résider la conscience? Et c'est en effet ce qu'on doit dire quand on soutient que le *moi* résulte de l'organisation corporelle. Mais si j'étais l'effet et le mouvement produit par d'autres êtres, je ne dirais pas *moi*, puisque je ne le dis précisément que pour autant que je possède et que je dirige ma force propre.

Toutefois il ne suffit pas de supposer, comme nous venons de le faire, la certitude des notions que nous avons du corps : il faut préciser ce point en déterminant nettement les conditions et le fondement de la perception extérieure. C'est ce que nous avons essayé de faire dans le courant de notre travail, et nous croyons avoir établi (1) que la résistance opposée par les objets externes au toucher actif et volontaire (résistance qui se trouve connue par là même dans son énergie et dans les limites de son action) est le véritable point d'appui de la certitude où nous sommes de la réalité du monde matériel.

Et non-seulement en effet ces forces extérieures qui arrêtent la nôtre dans certaines limites et dans certaine mesure sont immédiatement connues par la

(1) Liv. III, ch. II.

conscience même que nous avons de notre activité propre, mais en fait il y a dans la connaissance de ces deux forces opposées une liaison telle, que l'aperception nous en a été donnée simultanément par leur rapport même et leur mutuelle opposition.

Ainsi, à examiner les choses logiquement et dans l'état actuel, il est très-vrai que le principe de toute certitude que puisse avoir le *moi*, soit de lui-même, soit des objets extérieurs, est dans la conscience de l'activité interne. Mais dans le développement pour ainsi dire historique de la connaissance, l'aperception de notre force propre nous a été donnée en même temps que celle de la force étrangère et par la réaction même de ces deux agents l'un sur l'autre. En d'autres mots, le *moi* ne se pose lui-même qu'en opposition au *non-moi*, dans un jugement unique où les deux termes étant connus précisément par leur rapport mutuel sont aussi évidents l'un que l'autre. C'est ce qu'on peut parfaitement observer en appliquant le toucher actif à un objet résistant; car il y a là, en fait, connaissance également immédiate des deux forces opposées, bien qu'en principe la conscience de notre activité propre soit antérieure et puisse seule légitimer plus tard la perception de l'extériorité.

Quoi qu'il en soit, de cette valeur exclusive de la perception de résistance nous pouvons tirer quelques conséquences nouvelles sur la spiritualité du *moi* et sa distinction de la matière.

Car si la résistance la plus saisissable pour nous aujourd'hui est celle que nous opposent ces objets étrangers sur lesquels nous agissons par le moyen de nos organes, il y en a une autre plus intime, et qui,

pour être rendue moins apparente par l'habitude, n'en est pourtant pas moins réelle : c'est la résistance qu'éprouve l'énergie du *moi* dans son application même aux organes soumis à son action immédiate, c'est ce sentiment de l'effort sur lequel M. de Biran faisait reposer toute la philosophie. Ce fait, très-réel quoique délicat à saisir, doit jouer dans l'enfance un rôle beaucoup plus important; l'assouplissement des organes le fait ensuite à peu près disparaître, comme les musiciens habiles en viennent à perdre presque entièrement la conscience des mouvements qui leur ont d'abord coûté tant de peine; mais enfin, tel qu'il est, ce fait suffirait à prouver que le *moi* n'est pas dans le corps comme un effet, comme un résultat de l'organisme, puisque l'organisme lui apparaît comme une force opposée à la sienne et qui résiste continuellement à son énergie propre.

Mais de ce principe général de la perception extérieure : *le monde matériel nous est connu par la réaction qu'il oppose à l'exercice de notre force interne*, il résulte de plus que le fondement de la réalité matérielle ne peut être que la force, et que ces masses corporelles qui agissent sur nos sens ne sont dans leurs propriétés et dans leur substance même que les effets de forces secrètes, sur la nature desquelles nous nous expliquerons plus bas. Ce que nous venons de dire suffit déjà, ce nous semble, pour faire évanouir le prestige de cette réalité supérieure qu'on est disposé à reconnaître aux masses étendues, en opposition à la substance spirituelle.

Nous avons à peu près épuisé les plus importantes conséquences qui ressortent de l'aperception directe

qu'a notre force interne d'elle-même, en tant qu'actuellement agissante, et il doit en résulter pour nous la certitude que cet être que nous sommes, indivisible, identique, doué d'une activité qui lui est propre, est par là même distinct de tout autre être, soit (et nous reviendrons aussi plus bas sur cette question) de ce principe absolu de la vérité et de la pensée qui, dès le premier pas, nous est apparu comme imposant ses lois et sa notion à notre pensée personnelle, soit de ce corps organisé où le *moi* réside, mais dont il ne saurait être un résultat secondaire.

Nous sommes donc déjà certains par là de l'existence de notre âme comme être réel et distinct; il nous reste maintenant à en déterminer plus complétement la nature. Or cette force que nous sommes ne se sent pas seulement, elle se connaît : la conscience qu'elle a de ses actes n'est point aveugle, mais intelligente; et c'est par là que nous en découvrirons l'essence, en étudiant les manifestations que fait en elle le principe de la pensée. Mais pour suivre l'ordre réel du développement intérieur, il nous la faut d'abord considérer dans ses relations avec le monde des corps.

Le *moi*, comme nous l'avons déjà dit, cherche en effet à s'éclairer et à développer ses connaissances relativement aux objets extérieurs avant de s'étudier lui-même. Il ne s'ignore ni ne se méconnaît pour cela : dans toutes ses pensées, dans tous ses actes est enveloppée l'aperception intelligente de lui-même, d'où résulte dans tout langage une sorte de psychologie spontanée pleine de profondeur; mais enfin il se préoccupe beaucoup plus de construire un système

général des choses en appliquant au dehors les principes nécessaires de la pensée, effet et cause, unité et nombre, succession et immutabilité, etc., que de réfléchir sur ces principes, sur leur origine, sur leur fondement et leurs conséquences internes ; beaucoup plus, en un mot, que de les étudier dans leurs rapports avec sa propre nature.

De là résulte d'abord un développement plus vaste et plus régulier en apparence des sciences qui s'appliquent au monde extérieur, soit à la nature même des objets, comme la physique, soit aux conditions formelles de leur réalité, comme les mathématiques; mais il s'ensuit aussi que l'intelligence, appliquant pour ainsi dire au hasard des notions dont elle ne connaît ni le principe fondamental, ni les conditions, en tire des systèmes qui manquent de base, et qui doivent se renfermer dans l'étude des phénomènes et des formes vides, sous peine de tomber dans l'arbitraire et la contradiction s'ils essaient de chercher la raison dernière de leur objet.

Ainsi les mathématiques (qui d'ailleurs durent tant aux Pythagore et aux Descartes) ont pu cependant, grâce à l'évidence toute spéciale des conceptions qu'elles étudient, se développer indépendamment de la philosophie proprement dite ; mais si vous les interrogez sur le fondement de leurs conceptions, sur le principe de l'unité, de l'espace ou de l'infini, vous verrez bien qu'elles ne construisent, comme dit Platon, que des hypothèses, et que par elles-mêmes elles sont impuissantes à rendre compte de leurs opérations, de leurs objets, à dépasser enfin la sphère de la croyance irrésistible que nous imposent les vérités

qu'elles constatent et les principes qu'elles appliquent.

Les sciences physiques pourront de même peut-être, en suivant la marche spontanée de l'intelligence humaine que la philosophie seule légitimera et réglera plus tard, considérer la solidité et l'étendue comme le fondement de la réalité matérielle, y ramener les indications confuses et secondaires de la sensibilité, classer enfin les phénomènes en les soumettant aux conceptions rationnelles qui s'imposent à toutes nos connaissances, et par là étendre peu à peu le cercle des notions claires qu'il nous est donné d'acquérir des choses extérieures; mais si vous poussez ces sciences plus loin, si vous les interrogez sur l'essence même de la matière, sur l'idée qu'il faut s'en former, sur l'origine des lois qui nous paraissent la régir, alors vous verrez se manifester leur impuissance.

Non pas que nous voulions ici leur faire un reproche dont elles se justifieraient facilement en disant que leurs recherches ne sont pas aussi avancées, que ce n'est même plus là leur tâche ni leur domaine : notre but est précisément de montrer comment se développe et où s'arrête nécessairement l'exercice spontané de l'intelligence et l'application irréfléchie des principes de la pensée, où doit commencer nécessairement aussi le développement philosophique qui s'appuie sur l'étude de la pensée elle-même.

Or, là se manifeste entre les deux ordres de connaissances, celle de notre réalité personnelle et celle des objets extérieurs, une différence inattendue. C'est que le *moi*, qui tout à l'heure, sans se préoccuper de

lui-même, croyait avec une foi entière à la réalité de son objet, à la valeur absolue des lois qu'il appliquait sans en savoir l'origine, maintenant ne trouve plus qu'en soi-même de clarté et de certitude, et s'efforce d'appuyer sur la connaissance de sa propre nature celle qu'il veut acquérir des objets extérieurs.

Ainsi, à cause de la différence du point de départ, le *moi* intelligent, qui spontanément se développait hors de lui, désormais, pour revenir du doute à la certitude, s'appuie précisément sur ce qu'il négligeait d'étudier, c'est-à-dire sur sa réalité propre et sur la valeur originelle des principes constituants de sa faculté de connaître. Par là donc l'ordre logique et ultérieur se trouve opposé en apparence à l'ordre naturel et historiquement primitif de la connaissance; mais la philosophie qui se forme ainsi acquiert tout à coup, comme source de certitude scientifique, une incontestable supériorité sur toutes les autres directions de l'intelligence.

Elle profite d'abord évidemment de tous les résultats acquis par les recherches antérieures des autres sciences; et comme elle peut seule poser les principes dont celles-ci étudient les développements et les conséquences, seule aussi elle peut tirer de là un ensemble de connaissances définitives et fondamentales. De plus, et par suite de l'impuissance où se trouvent les sciences purement objectives de justifier leurs hypothèses, leur méthode et même la réalité dernière de leur objet, la philosophie devient réellement l'arbitre souverain de tout développement intellectuel, puisque, ou bien il faudra renoncer à atteindre jamais le fondement dernier d'aucune réalité et d'aucune con-

naissance, ou bien c'est la philosophie qui pourra nous y conduire. Mais, fort heureusement pour le développement légitime de l'intelligence humaine, la philosophie trouve encore ici des ressources qui manquent aux autres sciences, et ce *moi* pensant, dont l'étude doit servir de base à toutes ses déductions, se trouve atteint et connu par elle d'une façon infiniment plus rapide, plus complète et plus sûre que ne le seront jamais les choses extérieures.

La force interne se saisit en effet, se maintient et se possède incessamment elle-même ; elle se connaît donc d'une manière immédiate et continue comme substance réelle, indivisible et permanente; et, bien qu'il faille ajouter à cette connaissance, comme nous le ferons plus bas, celle des principes constituants de l'essence spirituelle, cependant il y a déjà là une base solide et irrécusable; base parfaitement suffisante, puisque le *moi* se saisissant lui-même tout entier et se reconnaissant par là même un et identique, il n'y a rien à demander de plus sur ce point; parfaitement indestructible, puisque l'imagination et le raisonnement pourront seuls venir jeter des nuages sur cette lumière intérieure que la conscience et la raison ne peuvent récuser.

Or, il en va tout autrement de la connaissance de ce qui n'est pas nous. Là nous percevons, il est vrai, avec une entière et très-légitime évidence, la réalité d'une force active; car nous ne sommes pas seulement témoins de phénomènes *à propos desquels*, suivant une expression consacrée, nous concevrions une cause : nous saisissons bien réellement dans son acte la force externe qui, en limitant la nôtre, nous en

donne conscience par cette même action qui la rend elle-même perceptible ; mais si, dans son développement spontané, notre force intérieure s'est manifestée à la conscience par son acte seulement comme celle du dehors, dans le fait de la volonté elle se saisit ensuite d'une manière bien plus profonde par la conscience de l'effort même qui produit l'acte, et de l'énergie intime qui est la condition permanente de l'existence du *moi*.

C'est là le point de vue où doit se placer la philosophie; et c'est ce qui fait qu'au lieu de présenter alors une égale évidence , comme lorsqu'elles étaient perçues uniquement en vertu de leur réaction mutuelle, les deux forces opposées du *moi* et du *non-moi* sont maintenant l'une connue en elle-même d'une science très-claire et d'une irrécusable certitude, parce qu'elle est saisie dans son fonds indivisible; l'autre affirmée seulement, comme ayant aussi une réalité très-certaine, comme manifestant indubitablement quelque chose de substantiel, d'indivisible et de permanent, mais enfin quelque chose qu'en soi-même nous ne saisissons pas, et dont il nous faut laborieusement chercher le fondement, en nous appuyant sur les conditions mêmes de notre connaissance.

La substance spirituelle et pensante infiniment mieux connue et plus facilement saisissable que la réalité matérielle, comme l'avait affirmé Descartes, voilà donc à quel résultat nous nous trouvons amenés. Et nous pourrions nous en tenir là , laisser aux physiciens leur tâche indéfinie, aux matérialistes leur impuissance, en nous bornant à établir sur ses indestructibles fondements la connaissance de notre pro-

pre nature et les lois de notre destinée ; car c'est là ce qui nous intéresse avant tout, c'est là le but que nous devons poursuivre.

Cependant c'est une partie essentielle du problème de la certitude que de préciser les notions certaines que nous pouvons acquérir des choses qui nous entourent ; et nous n'y voulons pas faire défaut, ne fût-ce que pour indiquer avec exactitude les difficultés du sujet et les limites de nos connaissances sur ce point ; car c'est le premier devoir d'une philosophie qui se respecte, que de déclarer franchement où il convient de s'avancer avec moins d'assurance, et ici d'ailleurs il ne peut être qu'avantageux à la doctrine morale de bien constater notre faiblesse.

Peut-être nous objectera-t-on que cette difficulté n'existerait pas si nous ne faisions une entreprise prématurée en prétendant devancer par des conjectures ce que les sciences physiques peuvent seules établir par de patientes recherches. Cela serait vrai, s'il était question ici de déterminer les propriétés secondaires des corps, que la physique peut seule en effet ramener aux principes essentiels de la matière par des analyses fondées sur l'observation des faits. Mais ces principes eux-mêmes, l'expérience ne pourra jamais les fournir : fût-on arrivé au dernier terme des découvertes expérimentales, il faudrait en appeler à la raison pour concevoir le principe essentiel et fondamental de la matérialité ; et comme on aurait recours alors à l'étude des conditions sous lesquelles est perçu et conçu le *non-moi*, et que ces conditions sont les mêmes aujourd'hui qu'elles seraient alors, nous sommes parfaitement en droit d'examiner dès à pré-

sent un problème dont les éléments sont entre nos mains et dont il peut être fort utile aux sciences expérimentales elles-mêmes de connaître la solution.

Posons donc la question avec la dernière clarté.

Le *moi* humain, nous l'avons vu, ne dit pas comme le *moi* de Fichte : je suis le seul être, la seule substance et la seule cause, tout le reste n'est qu'un résultat secondaire du développement de ma propre existence. L'affirmation de la réalité du *non-moi* est, comme nous l'avons montré, tellement liée à celle du *moi* lui-même, qu'il y a entre elles la solidarité la plus étroite et que le même coup les détruirait toutes deux. Dès lors le *moi* ne peut pas dire non plus : je suis le seul principe d'unité, de permanence, d'indivisibilité ; tout le reste n'est que multiplicité et vaine succession. Il affirme nécessairement hors de lui quelque chose d'un et d'irréductible en parties indépendantes, car hors de là il n'y a pas pour l'intelligence de substance, c'est-à-dire de réalité possible.

Mais, comme nous le savons aussi, tandis que le *moi*, par la réflexion et la volonté, se saisit lui-même dans le principe de son action et de son être, la force dont il atteint au dehors la manifestation, en elle-même il ne la saisit pas, parce qu'il ne la possède pas, et, en conséquence, il n'en peut qu'ultérieurement éclairer la perception et acquérir la connaissance réelle, par l'étude des conceptions intellectuelles qui s'y appliquent.

Or, le problème est de savoir si le *non-moi* a le fondement de sa réalité dans un seul être, une seule cause, une seule substance, dont les manifestations seulement seraient variables, successives et divisibles

en apparence; ou si au contraire nous sommes environnés de myriades d'êtres substantiels distincts l'un de l'autre, mais indivisibles et permanents chacun en soi, malgré la confusion, le changement, la division perpétuelle, qui sont seuls saisis par les sens.

C'est à cette dernière conception que conduit nécessairement, selon nous, le développement naturel de la pensée.

Laissant de côté le problème de la permanence de l'unité substantielle, occupons-nous seulement du principe de l'indivisibilité dans l'étendue. Quelles sont sur ce point les données légitimes de l'intelligence?

Le *moi* ne se conçoit pas seulement comme un centre purement métaphysique d'action, où se ramènent et d'où rayonnent sans cesse la conscience, la mémoire, la volonté, pour en tirer ou y rattacher toujours le développement inépuisable de ses opérations, de ses modifications multiples et successives; il ne saisit pas seulement en lui-même, et indépendamment de toute relation avec les objets qui l'entourent, l'unité, l'identité substantielle que ne détruit ni la pluralité, ni le changement des manifestations : la conception qu'il a de sa propre substance n'est pas aussi étrangère qu'on le veut bien dire quelquefois aux rapports de l'étendue.

Je me conçois en effet en un point du monde où je reçois l'impression des forces environnantes, d'où je réagis à mon tour contre le dehors, dirigeant mon effort tantôt ici, tantôt là, devant ou derrière, en haut ou en bas. Le *moi*, sans doute, être intelligent et libre, n'a ni forme, ni grandeur; mais il existe et

agit dans l'étendue, où, comme dit Platon, il se meut continuellement lui-même.

Hé bien, quand il perçoit autour de lui deux forces qui s'exercent en deux points différents, qui lui résistent dans une direction opposée, ou qui agissent l'une sur l'autre et se font équilibre tout comme le *moi* et le *non-moi* s'opposent l'un à l'autre, je dis que le *moi* ne peut reconnaître là l'effet d'une seule et même force, pas plus qu'il n'a pu se confondre avec le *non-moi* lui-même au moment où il réagissait sur lui ; car le principe naturel de distinction est semblable dans les deux cas, et si le *moi* ne faisait pas l'une, il n'eût jamais établi l'autre, il ne se fût jamais distingué des forces extérieures.

Je sais qu'ultérieurement le *moi* trouve dans le fait de l'activité volontaire un fondement nouveau et irrécusable à la certitude de sa substantialité propre ; mais l'analyse réfléchie de la notion rationnelle d'étendue fournit pour les objets extérieurs une preuve analogue.

Lorsqu'en effet je partage en plusieurs morceaux ce qui d'abord formait un solide continu, faisant ainsi de ce qui pouvait paraître une seule substance plusieurs fragments étrangers l'un à l'autre, je dis que je conçois nécessairement là plusieurs êtres ; car, ou il n'y a entre les choses finies aucun principe réel de distinction, ou la divisibilité et l'isolement dans l'étendue est excellemment un tel principe, puisqu'il rend les objets indépendants l'un de l'autre dans leur action, dans leurs modifications, dans leur existence même, qu'on peut dès lors concevoir séparément.

Aussi est-il contradictoire pour la raison de supposer qu'une même substance finie se manifeste en parties localement isolées, et si les objets étendus distincts qui nous entourent n'étaient au fond que la manifestation d'un principe substantiel unique, c'est que la réalité éminente de ce principe aurait une universalité supérieure aux distinctions de l'étendue elle-même. C'est un système sur lequel nous reviendrons plus bas; tout ce que nous en voulons dire ici, c'est qu'alors le *moi* lui-même aurait nécessairement dans ce principe sa substance véritable; car, pour nous borner au point de vue même de l'étendue, ce n'est pas au hasard, ce nous semble, que le *moi* et le *non-moi* ont toujours été désignés par les expressions de *dedans* et de *dehors*, et ni l'exercice, ni la conscience de la force interne ne sont étrangers, comme nous l'avons montré tout à l'heure, aux relations de l'étendue.

Mais réservons l'examen de cette hypothèse, qui soulèvera plus tard des objections bien plus graves, et contentons-nous de conclure que des raisons analogues à celles qui nous font concevoir le *moi* et le *non-moi* comme distincts l'un de l'autre, nous font admettre aussi la multiplicité substantielle des choses extérieures.

Cependant, si le monde extérieur ne peut être conçu comme une indivisible unité, faut-il pour cela retomber dans une multiplicité sans terme, en admettant la division à l'infini de ces agglomérations qui nous entourent?

C'est à quoi la pensée se refuse également, comme à la destruction véritable de toute réalité extérieure;

car cela ferait évanouir tout principe d'unité, de stabilité dans les corps, et y détruirait par conséquent toute substantialité, tout fondement interne d'être et de force.

Mais il ne suffit pas d'affirmer qu'il est contradictoire de supposer divisible à l'infini la substance matérielle, il faut préciser la nature des éléments simples auxquels on est ainsi conduit. L'application irréfléchie de cette donnée naturelle de la raison a produit en effet un système très-faux, l'atomisme. Soit qu'on s'arrête avec Anaxagore et quelques chimistes modernes à l'hypothèse de molécules irréductibles, de nature semblable aux corps que leur addition compose, ou qu'avec Démocrite on aille jusqu'à la conception d'atomes purement solides, mais également insécables; soit qu'on accorde à ces éléments un mouvement propre, ou qu'on leur attribue seulement l'inertie; soit enfin qu'on admette un Dieu qui les produise et les dispose, ou qu'on en fasse les causes dernières et éternelles de toute réalité, on fait dans tous les cas une application bien imparfaite des principes que la conscience et la raison nous fournissent. Un sensualisme grossier, ignorant la nature des conceptions qu'il emploie, peut seul en effet se figurer que le fondement de la substance réside dans un assemblage de parties sans lien et de propriétés sans raison; celui de la force causatrice dans une solidité inexplicable, sans aucun principe d'énergie intérieure; celui de l'indivisibilité, enfin, dans une grandeur immuable.

Pouvons-nous arriver à des résultats plus satisfaisants pour la raison?

Si ce corps solide et divisible que je tiens n'est pas seulement une collection de phénomènes et d'apparences, si c'est une quantité réelle de substance, il faut, avons-nous dit, qu'il soit composé d'un nombre déterminé d'éléments indivisibles eux-mêmes et dont l'addition produise cette masse étendue que voilà.

Mais quelle essence fondamentale suis-je en droit d'attribuer à ces éléments? Celle-là même que l'analyse de la perception externe me donne comme l'expression de toute réalité matérielle, la force et l'étendue, car ce sont là les conditions uniques qui sont entrées dans la connaissance que j'ai acquise du monde des corps. Il y a donc jusqu'ici une grande ressemblance entre ces petits êtres et le *moi*, qui, lui aussi, est une force agissant dans l'étendue. Mais le *moi* se connaît et se possède, le *moi* est intelligent et libre; par là il échappe en quelque manière aux lois de l'extension : il se rassemble, pour ainsi dire, à chaque instant tout entier, pour se porter vers un but, pour agir dans des directions toujours diverses. Y a-t-il quelque chose d'analogue dans les forces élémentaires qui constituent le corps? Quand nous voyons les masses étendues soumises invariablement aux lois nécessaires d'une mécanique et d'une dynamique inflexibles, sommes-nous en droit de supposer autre chose dans les principes composants que la force, qui peut seule expliquer la résistance, mais la force aveuglément soumise aux lois de l'étendue, du nombre et de la durée? Évidemment non. Hé bien, une force inintelligente, sans conscience et sans liberté, agissant dans l'étendue, se peut-elle autrement concevoir que par l'*extension*, c'est-à-dire par l'occupation d'une

certaine étendue dont elle s'empare, en vertu d'une force de rayonnement se limitant au rayonnement des forces extérieures qu'elle limite à son tour en résistant à la pénétration, et cela non pas dans une sphère invariable d'activité, mais avec une énergie mathématiquement décroissante ou croissante, suivant que la pression extérieure, moindre ou plus forte, lui permet d'étendre ou restreint au contraire le rayon de son développement?

Que ce soit là une hypothèse sans plus de valeur que tant d'autres précédemment avancées, c'est ce qu'on nous objectera sans doute. Mais nous demandons qu'on lui reconnaisse au moins cette supériorité de ne point être un postulat contradictoire comme l'hypothèse des atomes, et de reposer sur une exacte analyse et une déduction rigoureuse des données de la perception.

Peut-être nous reprochera-t-on aussi de laisser encore inexpliquées par là soit l'attraction que semblent exercer l'une sur l'autre les molécules matérielles, et qui semble en effet nécessaire pour neutraliser l'expansion indéfinie de l'ensemble, soit la formation de molécules complexes qui, constituées par des nombres différents de monades, fournissent sans doute la base des corps simples de la chimie et de leurs combinaisons, soit enfin le passage de ces propriétés primitives aux phénomènes variés que la sensibilité perçoit; mais ce sont là des connaissances ultérieures auxquelles peuvent seules conduire les observations et les analyses des sciences physiques; ce sont des points qui impliquent en outre pour la plupart l'étude de ces autres agents, à nous encore inconnus, la lu-

mière, la chaleur, etc.; en un mot, ce sont des points que nous devons nous abstenir d'examiner, précisément parce que nous ne voulons point bâtir un système, mais signaler seulement tout ce que nous croyons pouvoir avancer avec quelque certitude sur le fondement de la réalité matérielle.

Et la seule conséquence que nous voulions tirer de tout cela, c'est, comme nous l'avons fait déjà pressentir, que les masses de matière qui se présentent à nous, bien loin d'être ce qu'il y a au monde de plus intelligible et de plus réel, ne sont au contraire que le résultat ultérieur d'une combinaison de principes assez difficiles à déterminer, et qui, par leur nature, bien loin de contredire ce qu'on appelle l'hypothèse d'un principe spirituel en nous, y conduisent au contraire en quelque sorte par l'analogie qu'ils présentent avec lui, quoique, séparés des facultés supérieures qui caractérisent l'âme, ils expriment simplement, ce nous semble, ce qu'on a de tout temps voulu désigner par cette définition de la matière : *substance purement étendue*.

On objectera, nous le savons, qu'on entend surtout par là une substance divisible, et qu'en conséquence nous allons contre les données de la raison en prétendant maintenir l'étendue dans la substance sans la divisibilité. Mais il nous suffira sans doute de faire observer qu'en général les philosophes ont tenu fort peu de compte du principe fondamental de la réalité substantielle dans les objets étendus. Les atomistes, comme nous l'avons montré, négligeaient complétement d'assigner un principe interne à la solidité ; pour Descartes, étendue et corps étaient synonymes;

et si Leibniz a supposé ses monades inétendues et infinies en nombre dans tout corps, c'est qu'il s'embarrassait fort peu d'expliquer la force résistante, à laquelle son système ne laissait aucune place. Mais c'est qu'aussi, avec presque tous les philosophes jusqu'à ces derniers temps, il ignorait la donnée véritable de la perception externe, qui est précisément celle-ci, *une substance active se manifestant dans l'étendue*; or, nous ne croyons pas qu'on puisse satisfaire aux exigences de cette conception de la réalité matérielle autrement que nous ne l'avons fait.

Dira-t-on qu'en supposant qu'il faille constituer la masse corporelle d'un nombre déterminé d'éléments, il est impossible de préciser le point où la division devra s'arrêter? Sans doute nos organes grossiers ne saisiront jamais la dernière limite de la division des corps, et d'ailleurs l'étendue des monades n'étant pas fixe, mais se déterminant dans chaque objet par l'état actuel du corps et la pression subie, il n'y a là rien d'immuable ni de saisissable pour nous. Mais nous pouvons dire en principe que le nombre et l'étendue actuelle des monades qui composent les corps sont déterminés par l'ensemble des choses et leur constitution, et doivent se mesurer sur les conditions de la possibilité des phénomènes du monde et en quelque sorte sur l'échelle générale de l'univers.

Que maintenant, une substance étendue étant imaginée de telle grandeur, vous puissiez en imaginer une vingt fois plus petite, ou, si vous voulez, en imaginer vingt dans le même espace, cela est évident; mais ce que vous divisez ainsi, c'est l étendue pure, ce n'est pas la substance réelle; pas plus que

vous n'agrandissez l'univers pour imaginer des mondes sans fin ajoutés aux mondes actuels. Si petit ou si grand que vous conceviez un être ou un ensemble d'êtres finis, vous en pourrez toujours concevoir un plus petit ou un plus grand encore, et cela sans limite et sans terme; mais que prouve cette possibilité de se créer des chimères, sinon que tout objet fini est nécessairement conçu par nous au sein d'une unité incommensurable avec lui, toujours infiniment plus simple que le dernier élément des choses, toujours infiniment plus grande que tout produit d'une grandeur quelconque, et cela parce que cette unité n'est ni un produit ni une fraction des quantités que nous percevons, mais le principe absolu qui les fait être sans se confondre avec elles.

Or c'est pour cela que nous disons : si ce corps est une quantité déterminée de force et de grandeur, s'il est mesurable sous ces deux rapports, il est composé d'éléments actuellement commensurables avec lui, c'est-à-dire se manifestant par une grandeur et une action actuellement déterminées, et par conséquent ces éléments sont en nombre déterminé ou ils sont nuls; car il n'y a point d'unités composantes réelles d'une quantité déterminée, là où l'on suppose une division sans bornes, pas plus qu'il n'y a réellement de total, là où par hypothèse on multiplie indéfiniment une grandeur donnée.

Et l'on sait qu'en effet nous avons maintenu contre les sensualistes la distinction nécessaire du fini et de l'infini, comme de deux notions qu'on ne peut ramener l'une à l'autre, et de deux termes incommensurables dont le second ne pourrait jamais être ni

le produit, ni l'unité composante, ni la somme du premier.

Mais, bien qu'au fond on retombe toujours dans cette vieille confusion, aussi ancienne et aussi impérissable que la faiblesse de notre pensée et les illusions d'une imagination impuissante, aujourd'hui cependant on prétend généralement voir les choses de plus haut, et les physiciens mêmes ne se contentent plus de la matière indéfinie qui suffisait à leurs devanciers.

Il est inutile, dit-on, de chercher à l'univers un total ou des éléments substantiels, et l'argument qui s'appuie sur la quantité positive et mesurable d'où vous partez n'a point de valeur, parce que ce n'est pas là une certaine quantité de substance, mais une collection d'apparences et de phénomènes. L'univers, en éléments comme en grandeur, est indéfini ; l'infini en est distinct, quoique inséparable : il est la substance, la cause réelle et permanente qui soutient et produit éternellement cette multiplicité sans limites et cette série sans terme d'effets successifs, manifestation phénoménale de l'être absolu. Ainsi le monde de la matière et des sens n'est qu'une apparence sans réalité propre; mais un principe caché de force et de vie circule dans ce tout :

Spiritus intùs alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem.

Nous concevons que, sous cette forme, ce système fasse illusion à beaucoup d'esprits, et exerce sur plusieurs une sorte de fascination. A la superficielle clarté du matérialisme sensualiste, qui rejetait tout

simplement l'infini, il joint en effet les grandes apparences d'une doctrine rationnelle, et parle en fort grands mots de l'éternel et immuable fondement des choses, de l'absolu et de l'inconditionné. Puis, comme c'est un des principes du système de déclarer cet être incompréhensible, on ne s'appesantit pas autrement là-dessus, et après l'avoir pompeusement nommé, on suspend là, selon une expression de Leibniz, sa méditation comme à un clou, et l'on retourne à l'étude plus attrayante et plus facile des phénomènes finis et sensibles.

Sous ce point de vue donc, qui paraît être celui d'un grand nombre de physiciens de nos jours, ce système n'atteste guère autre chose qu'un oubli complet des vrais principes de la raison. Mais comme à l'exposition que nous avons donnée de ces principes nous désirons ajouter autre chose que des déclamations, nous allons présenter la doctrine panthéiste sous une forme plus rigoureusement philosophique, et qui, s'élevant au-dessus du monde matériel, nous permettra d'arriver en la réfutant aux derniers fondements de la pensée et de l'être.

## CHAPITRE III.

### Connaissance du principe absolu.

Hors de vous, nous dit-on, et en vous-même, que percevez-vous? Des apparences phénoménales, tout au plus des actes, c'est-à-dire des effets; le tout multiple, passager, divisible; le tout limité, contingent et relatif, car vous ne connaissez et ne mesurez ces faits que les uns par les autres. Voilà ce que l'expérience vous donne. Mais là-dessous vous concevez un être réel, une cause et une substance, que vous déclarez au contraire permanente, indivisible, une; vous concevez enfin un principe d'infinité et de nécessité, en un mot quelque chose d'absolu. N'est-ce donc pas qu'il y a en vous et dans la réalité deux parties, à la fois opposées et étroitement unies l'une à l'autre, à savoir d'une part ce que l'expérience donne et atteint, ce qui paraît, ce qui passe, ce qui se mesure, ce qui est limité, de l'autre côté ce qui est immuable, infini, inconditionné de toute manière, c'est-à-dire ce principe unique et fondamental de l'être que la raison conçoit toujours ou plutôt entrevoit partout, sans le pouvoir jamais saisir nulle part?

Car, peut-on nous dire encore, il faut procéder ici avec logique, il faut mettre d'un côté tout ce que l'expérience fournit, de l'autre tout ce qu'atteint la raison; il ne faut pas séparer la cause et la substance,

par exemple, de l'infini et de l'absolu ; il ne faut pas attribuer à l'expérience la connaissance d'un de ces termes quand vous lui refusez l'autre ; et de même que vous déclarez qu'il n'y a qu'un être absolu et infini, radicalement distinct du relatif et du limité, de même il faut franchement reconnaître qu'il y a une cause et une substance unique, car c'est la raison et non l'expérience qui conçoit la substance et la cause, comme l'absolu et l'infini lui-même.

C'est là, ce nous semble, la première et imparfaite solution à laquelle doit naturellement arriver la pensée humaine, lorsqu'elle commence à découvrir ses principes propres sous les éléments dont la sensibilité fournit la matière.

Reléguer en effet exclusivement dans le monde fini toute détermination, toute multiplicité, tout changement, élever au-dessus le principe immuable et simple de l'être absolu, sans aucun autre attribut ni essence concevable pour la pensée, ce fut la doctrine métaphysique de l'école d'Élée, s'opposant à l'empirisme de l'Ionie. Et de nos jours, quand une école plus réservée, exclusivement occupée de psychologie, l'école écossaise, commença à rétablir contre l'école de Locke les données de la raison, n'accorder à l'expérience interne ou externe que la perception des phénomènes, attribuer exclusivement à la raison la conception abstraite de la cause, de la substance, de l'être permanent et indivisible, toujours vaguement entrevu ou affirmé nécessairement, nulle part immédiatement saisi, ce fut, ce nous semble, une tendance tout à fait analogue, et c'est encore à peu près là le principe psychologique qui paraît avoir

servi de point de départ aux erreurs de l'école allemande.

Essayons de rétablir, en opposition avec cette doctrine, les vrais principes de la pensée.

Pour prendre d'abord notre point d'appui dans l'analyse des conditions internes de la connaissance, que sera-ce donc que l'expérience interne ou externe, radicalement séparée de la raison ? Si vous la renfermez exclusivement dans cette catégorie inférieure des phénomènes, des effets, des changements, etc., il n'y aura là pour elle absolument rien de concevable au-delà de l'impression purement aveugle et sensible, car je défie qu'aucun phénomène se puisse concevoir autrement que par la notion de substance, aucun effet indépendamment de la notion de cause, et ainsi des autres.

Et d'un autre côté, qu'est-ce que cette notion de cause, de substance ou d'unité, apparaissant dans la raison *à l'occasion* des phénomènes purement sensibles, qui, en tant que tels, n'y ont absolument aucun rapport ?

Évidemment il faut, entre ces deux ordres d'idées, un lien étroit, indissoluble, car ils ne sont rien l'un sans l'autre.

Or ce lien, c'est l'aperception expérimentale, dans la conscience, d'une cause, d'une substance, d'une unité réelle et permanente ; c'est la connaissance immédiate qu'a d'elle-même la force interne, non en tant que phénomène transitoire et apparent, mais en tant qu'être actif, et qui se possède lui-même d'une façon permanente ; et nous savons de plus que cette conscience de notre causalité propre nous fait con-

naître immédiatement la cause substantielle qui nous résiste au dehors.

Il y a donc en nous, et c'est un point important dont nous tirerons plus bas les conséquences, non pas seulement une sensibilité empirique qui perçoive ou plutôt qui éprouve les phénomènes, et d'autre part un fondement universel de raison qui conçoive plus ou moins imparfaitement là-dessous la réalité absolue ; il y a une faculté active de connaître qui saisit la cause dans l'acte, l'être dans la manifestation, l'unité et la permanence dans le développement multiple et successif de l'activité centrale.

Supprimez cette connaissance immédiate de la substance et de la cause finie, que donne irrécusablement le fait interne de l'acte volontaire, et avec elle supprimez la réalité substantielle du *moi* qui y correspond, vous rendez par là inexplicable le fait de conscience ; mais je dis qu'en maintenant cette connaissance vous rendez impossible l'affirmation d'un principe supérieur de réalité, si ce principe est inconcevable en soi-même et n'a point d'essence distincte des choses finies.

Si l'aperception immédiate de la force interne est en effet une donnée psychologique que le système combattu par nous méconnaît, et qui, rétablie, le ruine en faisant du *moi* un être réel, une cause et une substance limitée, mais distincte nécessairement de toute autre, il y a entre le principe absolu et les choses finies un autre lien également nécessaire, et dont l'absence rendrait impossible pour nous la conception même de cet objet.

Ce rapport, le voici : notre pensée ne s'applique

pas seulement aux choses finies; en se repliant sur elle-même, elle peut dégager les conceptions absolues sous lesquelles elle conçoit toute réalité contingente, et par là elle s'élève à l'intelligence supérieure de l'essence infinie elle-même, source de tout être comme de toute pensée, parfaitement réelle et intelligible indépendamment des objets limités où nous retrouvons des traces de sa réalité suprême. Mais dans le système que nous combattons, rien de tout cela n'existe.

L'être absolu n'est rien qu'en tant qu'il agit et se manifeste dans le monde fini : si donc il se pense en nous, c'est qu'il se saisit lui-même en tant qu'il agit, et, pour ainsi dire, dans cette fulguration fondamentale qui nous fait être et penser. Mais alors il doit arriver de deux choses l'une : ou bien, comme l'attestent les faits, derrière l'acte de volonté personnelle l'énergie primitive qui nous fait être n'est point saisie et ne se possède point elle-même, ce qui laisse subsister le *moi*, mais détruit en même temps jusqu'au soupçon d'une autre réalité, d'une autre cause ; ou bien cette action supérieure se saisit au contraire elle-même, et le *moi* n'est plus possible, parce que la personnalité ne peut être, comme nous l'avons fait voir, le résultat de la conscience passive d'une limitation, mais bien celui d'une force qui se possède et qui se sait agir parce qu'elle se fait agir. Or, ou c'est une force distincte, et dès lors, s'il n'y a rien de concevable et qu'elle ne saisisse rien au delà, elle n'affirmera rien de plus; ou bien, au contraire, la causalité infinie se reconnaîtra telle en se manifestant, et dès lors l'idée de l'absolu existera, mais non plus celle du *moi*, qui se dissipera comme une ombre.

Car, en admettant même que le *moi* subsiste dans les actes inférieurs de la connaissance, il devrait complétement s'effacer là où se pense en moi la pensée pure et absolue. Mais c'est précisément à ce sommet de la réflexion que ma pensée personnelle se possède de la façon la plus claire et la plus complète, en s'opposant à l'essence de la pensée absolue, qu'elle conçoit sans s'y absorber en aucune sorte. Et pourtant dans le système ce devrait être la pensée absolue, et en même temps la cause et la substance infinie, qui prît conscience de soi dans son acte même, et en tant qu'infinie et absolue, sans que la conscience de l'acte pût s'opposer à la conception de l'essence qui n'est rien d'intelligible et de réel qu'en tant qu'elle se manifeste.

Mais substituer au *moi* humain la conscience de l'être absolu par lui-même, c'est d'abord supposer un fait manifestement faux, c'est de plus détruire l'hypothèse maintenant en question.

La conscience, en effet, c'est un principe de multiplicité, de détermination, de relation, incompatible, dans cette doctrine, avec la nature de l'absolu, de même que tout caractère d'infinité, de nécessité, d'unité, est incompatible avec la nature du relatif et du fini.

Or je dis que cette maxime, tant rebattue, est absolument contraire à l'essence de la raison et à la vérité des choses.

Commençons par la notion du fini.

Est-ce que, quand je connais ma force, ma substance interne, je ne connais par là réellement un être variable et fini dans toutes ses manifestations et qui cependant présente quelque caractère d'infi-

nité et d'immutabilité dans son essence? Est-ce que sous la multiplicité des phénomènes et des actes, cette essence n'est pas une? Permanente sous leur succession? Absolue en un sens, en comparaison de ses modifications, et de ces actions passagères qui ne se mesurent et ne se produisent qu'en rapport avec les objets environnants? Nécessaire enfin, d'un certain point de vue, comme la condition indispensable de la production de ses phénomènes et de ses actes purement contingents?

Passons maintenant à l'être absolu. Peut-on en concevoir l'essence et la réalité, sans le déterminer en quelque façon? Evidemment non, et c'est pour cela qu'on nie que nous puissions aucunement le concevoir. Mais comme du même coup on est conduit à déclarer que c'est en définitive un pur néant à le considérer en soi-même, on nous permettra d'interroger une doctrine qui reconnaisse à cet être quelque essence et quelque réalité propre, et d'examiner si c'est réellement détruire la nature fondamentale de l'être absolu, infini et nécessaire, que d'admettre en lui des principes de détermination, de relation, de multiplicité, etc.

Et il ne s'agit pas ici de partir d'une opinion arbitraire et contestable, mais de prendre son point d'appui dans la pensée même, et de se demander si les notions d'unité, d'absolu, d'infini, sont purement négatives, ou si ce ne sont pas au contraire les plus positives de toutes nos idées. Or, comme nous l'avons fait voir, c'est là évidemment la seule solution rationnelle. Ces idées étant positives et distinctes l'une de l'autre expriment un principe ou une relation dé-

terminée de ce qui est. Ainsi l'unité n'est pas l'absence rigoureuse de tout principe de multiplicité, mais l'indivisible solidarité des éléments essentiels de l'être; l'infinité n'est pas seulement l'absence de détermination, mais la réalisation éminente de tout être et de toute perfection possible; l'absolu, enfin, ce n'est pas ce qui exclut toute intelligibilité et toute existence déterminée, mais ce qui a en soi-même la raison dernière et positive de toute sa réalité.

Hé bien, le principe de la conscience et de la personnalité, loin d'être contraire à ces notions, peut seul y satisfaire pleinement. Car au lieu de diviser l'être, il en relie tous les éléments dans un acte unique, il lui donne en quelque sorte la dernière forme de la réalité et de la perfection, cette forme suprême sans laquelle l'absolu ne serait rien en comparaison de l'homme qui se dirige et se rend meilleur; enfin, si ce qui me fait dire que je ne suis pas l'être absolu, c'est que je n'ai en moi la raison dernière ni de mon existence, ni de mon essence, pour que cette dernière raison existe positivement en Dieu, il faut bien, non pas seulement qu'il existe et qu'il soit Dieu par une sorte de fatalité qui le domine, mais qu'au contraire il soit la cause réelle et intelligente qui de toute éternité réalise sciemment ses inépuisables perfections.

Ainsi, ou il faut refuser à ma pensée toute conception de l'être infini et absolu, et je ne dis pas seulement toute conception claire, mais, comme je l'ai montré plus haut, tout soupçon, toute possibilité de l'affirmer, ou il faut reconnaître que dans cet objet notre pensée conçoit l'unité suprême, non pas comme une simplicité vide de toute détermination, que le

néant seul pourrait offrir, mais comme la dépendance étroite et réciproque de tous les principes essentiels, dont chacun est une relation spéciale de cet être à lui-même, pensée, substantialité, etc., dont chacun est distinct de tout le reste, mais qui tous cependant sont inséparables, parce qu'ils ont leur raison et leur fondement l'un dans l'autre. Mystérieux, mais admirable privilége de l'être infini, où les principes constituants de l'essence, bien que distincts et irréductibles entre eux, se pénètrent et s'impliquent mutuellement sans s'absorber et sans se confondre.

Cela nous surpasse, sans aucun doute, mais cela nous satisfait en même temps. Que Dieu se fasse être éternellement lui-même tout ce qu'il est, ce privilége de l'infinité nous confond, mais pourtant il sert de base à une conception réelle et parfaitement claire, celle de la production nécessaire de toute réalité par sa cause, bien qu'ici l'identité de la cause et de l'effet écrase notre intelligence bornée. De même encore, que Dieu se pense par un acte éternel où l'intelligence et l'être ne sont pas seulement inséparables, mais la condition l'un de l'autre, c'est une vérité trop immense pour entrer dans notre esprit : nous y trouvons cependant encore l'idéal et le fondement dernier de la certitude, et ainsi des autres principes.

Cette doctrine est la seule qui satisfasse aux conditions de la pensée qu'une longue analyse nous a permis d'établir, la seule qui rende compte et de la connaissance des substances finies et de la conception de l'essence divine, la seule enfin qui fasse une juste part à l'incompréhensibilité, inévitable pour nous, de l'essence infinie, et à cette clarté supérieure qui fait

cependant qu'elle seule introduit dans notre intelligence des principes de la réalité les choses et de notre propre nature.

A ceux qui nous reprocheraient les difficultés de cette doctrine nous opposerions d'ailleurs les absurdités, les contradictions sans nombre, qu'entassent les partisans du système contraire. Ils cherchent un être absolu dont la notion soit en tout opposée à celle du monde, et en définitive, pour en faire quelque chose de réel, ils n'en font plus que le principe substantiel du monde lui-même, de telle sorte que l'absolu n'a plus de réalité que comme relatif au monde, et qu'en revanche ce monde, qui ne devait être que le domaine superficiel du contingent et du fini, devient nécessaire et infini comme l'absolu lui-même dont il est l'inséparable manifestation.

Et ce n'est pas tout. L'absolu ne peut être conçu par nous d'une manière positive, mais seulement comme la négation de tout phénomène, de toute succession, de toute multiplicité, etc., c'est-à-dire que, pour notre pensée au moins, rien ne le distingue du néant. Pourtant, comme c'est bien là le fonds réel de toute existence, le seul être digne de ce nom, les phénomènes, la multiplicité, les apparences sensibles enfin ne sont rien autre chose que la négation de sa réalité absolue et ineffable, qui elle-même est purement négative; de telle sorte qu'abîmée entre ces deux néants, l'intelligence humaine perd tout fondement de certitude, puisque ne pouvant se prendre à la réalité de l'être absolu, qui est insaisissable pour elle, ne trouvant aucune base fixe à donner aux causes finies et aux lois de l'univers, et par conséquent

aussi à la nature et à la destinée de l'humanité, elle disparaît engloutie dans ce chaos, où périssent également les principes de tout être et de toute pensée.

Ce système n'est donc pas une théorie de la connaissance et de la réalité, mais bien la destruction de toute connaissance positive et de toute réalité intelligible, et c'est pour cela qu'il était de notre devoir rigoureux de le combattre dans ses derniers retranchements.

Nous ne voudrions pas laisser croire toutefois que nous lui accordions plus de valeur qu'il n'en a réellement, ni que nous le redoutions plus qu'il ne convient; mais enfin il a entraîné dans l'abîme la philosophie allemande, il fascine autour de nous un grand nombre d'esprits; nous dirons mieux, c'est que le scepticisme raisonné et le sensualisme exclusif nous paraissant désormais repoussés de la philosophie par le progrès de la science, et les tendances qui les ont de tout temps produits subsistant toujours dans l'humanité, la doctrine que nous venons de combattre nous paraît devoir être celle qui désormais recueillera tous ceux qui ignorent ou qui repoussent la vérité.

L'humanité se résignera-t-elle à cette abdication de son intelligence? Se laissera-t-elle prendre à ce grand mensonge qu'on appelle le panthéisme? Il semble qu'on pourrait aujourd'hui mettre dans la balance un poids de quelque valeur, en faisant voir que la philosophie sérieuse n'est pas impuissante à se constituer scientifiquement; qu'elle a une connaissance bien arrêtée et bien claire du principe de la pensée en nous; qu'elle peut donner également la théorie des autres principes essentiels de l'âme; qu'elle

peut fonder d'une manière indestructible la connaissance possible à l'esprit humain de l'essence et de l'action divine; qu'enfin elle peut tirer de là immédiatement les lois de la destinée humaine.

C'est ce qu'il nous faut tâcher de mettre en lumière une dernière fois.

## CHAPITRE IV.

### Dernières conclusions sur notre nature.

Sans insister de nouveau sur les principes généraux de définition et de méthode philosophique que nous avons assez longuement établis, rappelons seulement que nous devons partir de la conscience du *je pense*, et résumons-nous définitivement sur la vraie nature de la pensée en nous.

Si j'avais seulement la conscience de mes idées, si je n'atteignais en moi pour ainsi dire que la surface des faits, et si j'étais seulement spectateur des phénomènes qui s'y passent, je ne serais en droit de me considérer peut-être que comme une série de modifications dont mon apparente individualité serait le théâtre, dont le principe réel et substantiel serait au delà ; et ainsi mes idées pourraient être le produit d'un principe universel de pensée se manifestant également dans tous les hommes. Mais, comme nous l'avons montré, ou je ne pourrais dans cette hypothèse concevoir ce principe supérieur, ou bien je ne pourrais dire *moi*.

Dans le *je pense* est impliquée au contraire l'aperception d'une force interne qui m'est propre et que je saisis dans l'application même que j'en fais. Voilà le fondement indestructible de la conscience.

Mais cette force réelle en soi, une, substantielle et

permanente, je la conçois comme telle. Dans la conscience de son développement continu se trouve en effet incessamment aperçu ce rapport de l'être substantiel et permanent au phénomène passager et variable, de la cause à l'effet produit, de l'unité à la multiplicité, et c'est parce que je saisis toutes ces relations dans le sein même de cette force individuelle qui est moi, c'est pour cela que je la conçois ainsi.

Cependant la réflexion et l'analyse ultérieure me font voir que si, par la conscience, je me conçois comme cause et substance réelle, comme unité permanente et indivisible, avant de concevoir d'une manière générale ce que c'est que substantialité, causalité, unité, etc., ces conceptions ne laissent pas d'être l'antécédent nécessaire de la connaissance que j'ai de moi-même, et que par conséquent elles doivent préexister en quelque façon d'une manière virtuelle dans mon intelligence; car, n'ayant point à la vérité précédé comme axiomes explicites dans mon esprit la connaissance de ma propre nature, elles seules ont pu cependant la rendre possible, et pourront encore la légitimer en l'appuyant sur les principes nécessaires de l'être.

En deux mots, la conscience est intelligente. Cette force interne qui se perçoit elle-même en se possédant, se connaît en vertu des principes de l'intelligence qui correspondent aux principes de l'être et en sont l'expression; capable de se connaître, elle se connaît substance, cause et unité, parce qu'elle est réellement telle.

Ceci déjà nous fait donc voir que la conscience et la raison ne sont pas deux principes sans communi-

cation aucune, l'un spectateur passif des phénomènes, l'autre intuition impuissante de l'absolu; il y a au contraire entre elles une pénétration intime qui constitue l'intelligence, et c'est par là que le *moi*, dès qu'il commence à agir, commence aussi à se connaître suivant ce qu'il est, et qu'il connaît de plus l'extériorité, comme nous l'avons fait voir précédemment.

Mais si cette union fait du sens intime une faculté intelligente, elle fait aussi que par la conscience, en nous élevant, comme nous l'avons dit, au sommet de la réflexion philosophique, nous saisissons en nous le principe fondamental et universel de la raison et de la pensée pure. De quelle nature est cet acte nouveau, qui doit servir de base dernière à tout le reste? Est-ce ce principe lui-même qui, agissant en moi, s'y saisit dans son acte, et, dans cette réalité supérieure, absorbe la réalité apparente de mon activité pensante? En aucune façon : car je conçois ce principe par un acte de pensée qui m'est propre, que je suis parfaitement maître de suspendre ou de maintenir, et par conséquent, au moment même où je pense la pensée absolue, ma force intelligente ne cesse pas un moment d'être mienne, c'est-à-dire de rester distincte de cet objet supérieur.

De plus, il faudrait dans cette hypothèse que ma pensée se conçût elle-même comme pensée absolue, ce qui n'est pas. Car mon intelligence se connaissant comme tout le reste en vertu de sa nature propre, si elle vient un jour à distinguer son exercice actuel des lois supérieures qui la dominent, elle se conçoit comme saisissant, comme manifestant dans un mo-

ment donné ces lois qui lui apparaissent comme aussi infinies dans leur réalité qu'elle-même se trouve limitée dans la sienne, et par là elle déclare que cette force individuelle, cette substance qui est moi, est douée d'une essence conforme au principe de la pensée qui réside dans l'être absolu lui-même. Elle affirme donc qu'elle saisit par là un des principes constitutifs de sa nature et de l'essence divine, mais la conformité d'essence établit en même temps la distinction substantielle, car s'il y a réellement en Dieu un principe de pensée, d'où ma pensée personnelle ait ses lois, cette pensée infinie, en tant que telle, ne peut avoir que Dieu même pour sujet et pour objet propre.

Mais si ma pensée personnelle est distincte en réalité de cette pensée supérieure, elle s'y rattache pourtant par sa nature, elle est nécessairement comme elle la pensée de l'être et du vrai, et toutes ses conceptions fondamentales doivent nécessairement exprimer les principes mêmes de l'essence éternelle, où toute essence finie a sa dernière raison d'être.

Ainsi s'achève le tableau complet de l'intelligence en nous.

J'ai d'abord eu l'aperception continue de l'exercice de ma force interne. Cette force s'appliquant au dehors, subissant à son tour la réaction des objets extérieurs, je n'ai pas tardé à la connaître, à la concevoir, ainsi que les objets même qui m'entouraient, conformément aux lois et à l'essence de la pensée; mais ces lois, cette essence me restaient encore inconnues. Non qu'alors la conscience de ma pensée n'existât pas : je possédais, je dirigeais ma force intelligente; mais en obéissant obscurément aux lois

générales de la nature pensante que j'appliquais dans tous mes jugements avec plus ou moins de rigueur, je saisissais surtout en moi la force individuelle, je n'avais point, par un degré supérieur de réflexion, replié ma pensée sur elle-même pour y découvrir l'essence qui la constitue et les lois qui la régissent. Un jour est venu où s'est fait ce travail, où j'ai pensé en moi la pensée absolue; mais je ne me suis pas pour cela absorbé en elle; au contraire, j'ai distingué radicalement ce jour-là même ma personnalité pensante de l'essence absolue d'où elle tient sa nature et ses lois nécessaires, et c'est ce jour-là aussi que j'ai donné une base solide à ma faculté de connaître, en saisissant en eux-mêmes les principes derniers de tout être et de toute pensée.

Que ce soit là notre dernier mot sur le fondement de l'intelligence et de la certitude.

Il nous faut dire maintenant quels sont les autres principes constituants que l'analyse découvre dans notre propre nature.

En nous se présente d'abord le sentiment et l'idée du bien, de l'amour qui y tend, du bonheur qui résulte de sa possession. Et la connaissance que nous avons acquise de la nature et du mode d'action du principe pensant en nous, jette la plus grande lumière sur l'analyse de ce nouvel élément. Il est en effet de l'essence de notre être, que, destiné à la perfection, il doive y tendre et seulement par là être heureux. Mais comme la notion pure et fondamentale de sa perfection propre n'est pas dès le premier jour explicitement conçue par l'âme, que se passe-t-il en elle lorsqu'elle commence à vivre de la vie de

ce monde grossier? C'est qu'ignorant son essence propre parce qu'elle ne la tient pas d'elle-même, condamnée à la chercher péniblement un jour par la réflexion sous la diversité de ses actes, mais ayant naturellement l'insatiable besoin du bien, lorsqu'en conséquence de son union avec le corps, au bien duquel elle se trouve étroitement liée, un premier acte conforme à ce bien est accompli, l'âme en éprouve une certaine satisfaction. Fugitive et très-imparfaite image du bonheur véritable dont la doit faire jouir la réalisation de son propre bien, de sa perfection essentielle, cette jouissance inférieure fait cependant que l'âme s'attache à cette première trace du bien pour lequel elle se sent créée sans le connaître encore clairement, et que la tendance vers ce bien, ou le désir naturel qu'elle en a, se développant davantage par cette première et imparfaite satisfaction, l'âme cherche à posséder de nouveau ces objets variés et passagers qui, étant utiles au corps, ont produit en elle un sentiment correspondant de bien-être. Mais après avoir joui un moment de ces objets, loin de se sentir assouvie, le vide se fait de nouveau en elle, le désir s'irrite et s'accroît, et elle recommence cette poursuite incessante du bien à travers les formes décevantes où le monde fini peut nous l'offrir. Ainsi l'âme ignorante et aveuglée, saisissant et rejetant tour à tour mille objets incapables de la satisfaire, si elle ne dégage point d'elle-même le secret de son désir insatiable, s'enfonce et s'abrutit sous l'influence mortelle du monde matériel. Mais si la lumière de la réflexion provoquée en elle ou par l'enseignement de la vérité, ou par la satiété des plaisirs que le

monde nous donne, ou par les douleurs qu'entraîne leur abus, vient enfin l'éclairer sur sa propre nature, et lui faire démêler sous les mouvements d'une sensibilité bâtarde l'amour pur du bien absolu, alors s'élançant infiniment au-dessus des affections passagères qui lui avaient fait illusion jusque-là, elle n'aspire plus qu'à la perfection et au bien sans limites que sa raison lui révèle, et elle ne désire, elle n'aime plus rien désormais qu'en vue de cette fin suprême.

Le principe de l'activité libre présente des caractères tout à fait analogues.

Notre activité s'exerce d'abord d'une manière instinctive et spontanée, sous l'influence irréfléchie de la tendance naturelle que nous avons à nous diriger nous-mêmes; mais elle doit se régler nécessairement sur les impressions sensibles, qui produisent fatalement en nous cet effet, de nous attirer du côté où le plaisir a été précédemment rencontré, de nous détourner au contraire de la peine, des fatigues, de la souffrance. Aussi, à ne considérer que ces mobiles de nos premières déterminations, le développement de notre activité se trouve alors assez semblable à ce que les animaux nous présentent. Mais de plus qu'eux l'homme a la raison, c'est-à-dire qu'il peut concevoir le bien, comprendre que la perfection est le but de son être, qu'il est capable de s'y diriger lui-même, et en conséquence moralement obligé de le poursuivre en résistant aux impulsions aveugles de la nature. C'est là ce qui le constitue libre, de n'avoir pas seulement pour agir les mobiles puissants mais aveugles et irréfléchis de la sensibilité, et de pouvoir au contraire se proposer un but dont il connaisse la

valeur, et qu'il regarde comme devant être poursuivi par quiconque a l'intelligence nécessaire pour le concevoir. Malheureusement l'homme n'a pas tout d'abord cette conception claire de sa fin et de son devoir : il se trouve assailli par des impulsions sensibles contre lesquelles sa faiblesse n'ose pas entrer en lutte, et par ignorance ou lâcheté il emploie ce pouvoir qui lui a été départi sur lui-même à prendre pour but d'action ce que ses passions lui proposent, sans comprendre que par là il abdique cette liberté dont il est fier à bon droit, et qu'il n'en fait d'autre usage que de se rendre esclave à jamais.

Enfin si le *moi* se constitue, comme nous l'avons dit, par la connaissance et la possession de notre force propre, la personnalité est bien faible en nous lorsqu'aux premiers jours de notre existence nous ignorons notre propre nature et que nous nous laissons entraîner aux impulsions purement sensibles. Et de même que l'amour véritable du bien s'éteint dans l'homme qui se livre exclusivement à la satisfaction d'une sensibilité bâtarde, de même que la liberté vraie périt en celui qui croit se faire libre en n'accomplissant pas la loi obligatoire de son être, ainsi la personnalité se rapetisse et s'abaisse dans l'homme qui préoccupé de ses modifications personnelles se renferme dans un étroit égoïsme. La personnalité vraiment grande se trouve dans une âme qui connaît sa nature, son auteur et sa fin, et qui sait découvrir et poursuivre au prix du travail et même du sacrifice le but véritable où sa destinée l'appelle.

Ainsi la raison, avec ses conceptions absolues, est la condition nécessaire de tout progrès humain, parce

qu'elle seule rend l'homme capable de connaître sa nature actuelle, et au delà de cette condition imparfaite lui fait concevoir les principes nécessaires de toute réalité et de toute perfection, afin qu'il se règle sur cet idéal pour s'élever dans l'échelle de l'être et s'approcher du souverain bien.

Or ces principes que conçoit la raison pure, nous l'avons dit, ce sont les principes constituants de l'essence divine. Ce sont là en effet les idées universelles, irréductibles, qui dominent et rendent possible tout jugement, et dont la réunion en un indissoluble faisceau compose toute la connaissance que nous pouvons acquérir de l'Être infini et parfait.

Il appartient à la métaphysique d'en constituer l'ensemble d'une manière complète et rigoureuse. Ici, après avoir démontré, comme nous l'avons fait, l'éminente réalité de l'essence divine, nous devons la considérer seulement sous le point de vue des principes d'où résulte la loi suprême de notre existence et du développement de l'humanité tout entière.

## CHAPITRE V.

**Desseins de Dieu sur le monde. — Lois de la destinée humaine.**

Ces éléments que nous venons de reconnaître en nous, la pensée qui va au vrai, et, en le possédant, jouit de la certitude; l'amour qui va au bien, et par sa possession au bonheur; la liberté, par laquelle un être réalise en soi la perfection; la personnalité enfin, qui consiste à se posséder pleinement dans son essence et dans ses actes, et, en quelque sorte, à se faire soi-même ce qu'on est; tous ces éléments, nous ne les trouvons que bien peu développés en nous-mêmes, et si nous concevons en même temps que nous devions en poursuivre une réalisation plus complète, c'est que par la raison nous en découvrons l'idéal dans l'être de Dieu, où seulement elles existent sans limites, parce que, comme il ne dépend que de lui-même, toutes ces relations s'y actualisent éternellement par l'identité du sujet et de l'objet.

Mais si Dieu est tel que, par la pleine conscience de soi-même, il aime, il réalise parfaitement, nécessairement en soi le bien absolu, c'est là, ou nulle part ailleurs, qu'il faut chercher la raison d'être du monde et de l'humanité.

Si en effet l'essence divine ne rencontre qu'en elle-même la perfection de ses principes, si elle ne dépend de rien autre chose que d'elle-même, si, par consé-

quent, le monde ne lui est nécessaire en rien, et si la production des êtres finis ne se peut faire que dans le temps et d'une manière contingente, où trouver l'origine de cette opération nouvelle de Dieu, sinon dans ce principe que concevant la possibilité d'êtres distincts de soi, mais nullement indispensables à son être infini puisqu'ils ne sont pas encore, il les réalise par une détermination de sa liberté toute-puissante?

Nous n'ignorons aucune des difficultés du problème, mais nous savons les regarder en face, et comme nous voyons d'une part la coexistence éternelle et nécessaire du monde fini et de l'Être infini conduire à des absurdités manifestes, qui les détruisent l'un et l'autre, et qui sont contradictoires avec tous les principes que la pensée reconnaît dans l'étude de sa propre nature; comme d'un autre côté nous reconnaissons bien qu'il nous est impossible de comprendre pleinement la production du fini par l'infini, du contingent par le nécessaire, du temporaire par l'éternel, etc., mais que toutes ces difficultés tiennent à une seule que nous concevons parfaitement, à savoir l'impossibilité où nous sommes, nous, êtres bornés, d'embrasser ce qui n'a pas de bornes, et par conséquent de saisir le rapport de deux termes dont l'un échappe nécessairement à nos prises; considérant enfin qu'il nous faut penser cela, fonder notre raison là-dessus, ou ne la fonder sur rien et renoncer absolument à penser, nous disons: Dieu, être personnel et libre, connaissant et aimant le bien, a fait le monde et l'homme, sans que ces objets contingents fussent nécessaires à ses propres perfections.

Et non-seulement nous posons ce fait, mais nous en trouvons immédiatement dans l'essence divine elle-même la raison et la loi, qui devient celle de l'univers tout entier.

Dieu connaît le bien, en effet, et ne peut agir qu'en vue du bien. Or le bien n'est qu'en lui. Mais puisqu'il le possède déjà pleinement de toute éternité, il n'agira que pour faire connaître et posséder ce bien à sa créature. Et quelle créature peut connaître et posséder le bien, sinon l'être pensant et libre, le seul pour qui l'existence et la perfection soient quelque chose, le seul en vue duquel le monde matériel ait pu être réalisé?

Il est vrai qu'on traite d'orgueil cette prétention de l'être raisonnable à se considérer comme le but unique de la création, mais ceux qui soulèvent un pareil doute se montrent vraiment par là indignes de leur nature, car ils font voir qu'ils n'en connaissent en aucune façon le sublime privilége. On nous oppose l'immensité des cieux pour écraser dans sa petitesse cet animal haut de cinq pieds qui se croit le but de toutes ces grandeurs. Mais d'abord il y a au-dessous de nous autant d'infinité de ce genre qu'au-dessus, et nous pourrions nous relever par la considération des milliards d'êtres inertes ou organisés, végétaux ou animaux, qui servent à l'entretien de notre vie physique. Les mondes mêmes qui nous entourent, et qui d'abord semblent étrangers au nôtre, ne sont peut-être après tout qu'une des conditions de notre existence (1). Mais ce qui fait notre véritable force,

(1) Si le rayonnement continu de cette vaste ceinture de feu dont les étoiles nous entourent n'entretenait dans les espaces célestes un mini-

l'incomparable privilége du *roseau pensant*, c'est l'idée même de Dieu, par laquelle, au delà de cette indéfinie grandeur ou multiplicité des choses, il conçoit l'infini qui les fait être et les contient. C'est par là que l'être raisonnable s'élançant infiniment au-dessus de ces immensités, les voit s'abîmer à leur tour dans une incomparable petitesse, et se faisant comme un piédestal de l'univers pour s'élever vers son auteur, se montre par là seul digne d'entrer en relations avec lui. Oui, la pensée de l'homme s'élevant vers l'infini, notre amour aspirant au bien, notre liberté poursuivant la perfection absolue, sont vraiment les seules choses qu'ait pu avoir en vue l'action souveraine du Créateur, parce qu'elles sont réellement seules en rapport avec l'infinité de son essence; et nous ne devons pas craindre de dire que le Dieu à qui rien ne coûte, et qui d'un seul mot crée un monde aussi facilement qu'un insecte, n'a peut-être jeté si loin de nous cette prodigieuse multitude de globes et de soleils que pour élever la pensée humaine en l'accablant, et faire jaillir plus grande et plus pure, de la tête d'un Newton et d'un Pascal, l'idée de sa propre infinité (1).

mum constant de température, notre système planétaire se trouvant plongé dans un milieu dont le froid serait rigoureusement absolu, à quoi se réduirait l'effet des rayons solaires sur la surface terrestre? La vie y serait-elle encore possible? Voir sur ce point le bel article de M. J. Reynaud, *Chaleur terrestre*, dans l'ENCYCLOPÉDIE NOUVELLE.

(1) Nous ne prétendons point démontrer par là que notre globe soit le seul point de l'univers où se trouvent des êtres raisonnables, mais seulement qu'il n'y a point d'absurdité à ce que l'homme, ne connaissant que lui, se considère comme le véritable but de la création, puisqu'il en trouve réellement dans sa nature la raison unique et suffisante.

Mais comment l'homme ne se sentirait-il pas pénétré de honte, lorsque après avoir conçu par la pensée ce sublime idéal en vue duquel Dieu l'a créé, il reporte sur lui-même ses regards, et se voit assez faible, assez indigne de ses destinées, pour consacrer les facultés les plus nobles de son être à la satisfaction exclusive des besoins ou des plaisirs les plus misérables?

Certes notre crime est immense de ne pas mieux répondre à la pensée glorieuse qui du néant nous appelle à conquérir la perfection. Si c'est là cependant le triste résultat de l'œuvre divine, on se demande nécessairement d'où il arrive que l'Être parfait, l'Être tout-puissant, ait créé un ouvrage qui réalise si peu ses desseins.

Pour concilier ces deux termes, on a imaginé l'optimisme; je dis l'optimisme absolu, contradictoire, car il y a là un principe très-vrai sur lequel nous nous appuierons tout à l'heure.

On a dit : le monde ne peut pas être parfait comme Dieu; cependant il doit répondre à la cause parfaite qui le fait être; il est donc, à le prendre dans ses moindres éléments, le meilleur qui puisse exister.

Laissons là les considérations et les arguments de détail, et allons droit au principe incontestable que Fénelon oppose à Malebranche. Un monde imparfait ne peut pas être le meilleur possible; quelque perfection supérieure est toujours concevable même dans le fini, et il y a une infinité de degrés possibles de perfection entre celle d'un monde donné et celle de l'être infini, c'est-à-dire la perfection infinie elle-même.

Mais, de ce que toute perfection finie est incommensurable avec la perfection en soi, doit-on en conclure que tous les mondes soient égaux devant Dieu, et que la liberté du Créateur soit indifférente à réaliser l'un plutôt que l'autre? Ce serait là une bien dangereuse hypothèse, à en exposer toutes les conséquences. Un seul mot doit nous suffire. Nous avons établi qu'un monde où se trouvent des êtres raisonnables et libres, c'est-à-dire capables de connaître Dieu et de savoir qu'ils ont en lui leur fin, pouvait seul être réalisé par Dieu; par conséquent la liberté divine ne saurait être indifférente entre ce monde-là et un univers purement matériel.

Mais allons plus avant. Dans ce monde où l'on connaîtra Dieu, où l'idée même du bien mettra un principe inépuisable d'amour et de force morale, n'y aura-t-il pas par là même un germe d'amélioration, qui pourra se féconder, se développer et conduire ce monde d'un état inférieur à une perfection plus grande?

Hé bien, n'est-ce pas là le principe fondamental que nous cherchons? La volonté divine ne peut aller qu'au meilleur, dit l'optimisme : nous en convenons; mais un meilleur déterminé n'étant jamais absolument réalisable, les deux principes ne sont-ils pas d'accord quand nous concevons que l'état nécessairement toujours imparfait du monde va pourtant s'améliorant sans cesse, et s'approchant d'une perfection absolue, qu'il n'atteindra jamais sans doute, mais qu'enfin il conçoit et vers lequel il tend toujours davantage?

Ce principe reconnu, celui de l'égalité des diffé-

rents mondes aux yeux de Dieu reprend sa valeur. Qu'est-il besoin, en effet, dans l'univers ainsi conçu, de supposer que Dieu arrête et choisisse d'avance les détails pour que tout aille *le mieux possible*, ce qui est contradictoire avec l'idée même du fini et de l'imparfait? Qu'avons-nous besoin de nous embarrasser des difficultés qui résultent pour la liberté humaine de la prescience absolue et de la prédétermination rigoureuse des événements contingents?

Nous savons avec quelle défiance on se doit avancer sur ce terrain délicat. Il est certain que du point de vue du fini où nous sommes placés, il est impossible d'embrasser complétement les rapports qui existent entre les êtres créés et les perfections infinies du Créateur. Nous ne pourrons donc jamais déterminer exactement la part d'action qui appartient à Dieu dans les phénomènes contingents, ni découvrir dans toutes ses profondeurs cette admirable harmonie des causes efficientes et des causes finales qui fait que Dieu saisit et réalise celles-ci dans celles-là. Nous devons pourtant fixer là-dessus nos idées autant qu'il est possible et nécessaire de le faire dans l'état actuel de notre pensée.

Le grand principe sans cesse invoqué dans cette question est la crainte de faire injure à la toute-science, à la toute-puissance de Dieu, en niant qu'il ait connu, qu'il ait voulu de toute éternité les moindres événements du monde et de la vie humaine.

Mais, pour ne pas insister sur le détail, rappelons-nous qu'il ne faut pas chercher la réalisation des perfections divines dans les rapports de Dieu au monde. Si la cause toute-puissante et la pensée infinie se ré-

duit aux proportions de l'univers limité qu'elle daigne connaître et produire ; si dans ses rapports avec sa créature nous voyons se manifester nécessairement en Dieu des attributs purement relatifs, et, disons le mot, un peu anthropomorphiques, la justice, la bonté, la sagesse, attributs qui cependant n'ajoutent ni n'ôtent rien à l'essence absolue, parce qu'ils existaient déjà éminemment et en un degré infini dans les principes éternels et nécessaires de cette essence ; si enfin l'action divine qui ne peut avoir pour but essentiel que la perfection même, réalise un monde dont les imperfections sont nécessaires et évidentes ; pourquoi craindre qu'en se soumettant aux conditions du temps dans ses rapports avec son œuvre, la pensée, l'action divine s'abaisse plus qu'elle ne le fait sur les autres points ?

Encore une fois, comment celui qui en lui-même est l'immuable éternité réalise-t-il la durée, et quel est au fond le rapport de l'une à l'autre, nous ne le saurons jamais. Du moins est-il évident que les deux termes coexistant actuellement, Dieu doit être conçu par nous comme connaissant le monde et y agissant par sa providence dans la durée, de telle sorte que, outre cette continuation de l'acte créateur qui nous conserve et nous soutient dans l'existence, acte par lequel Dieu connaît les êtres individuels en les réalisant, il suit en même temps et dirige le développement de ces êtres soumis aux lois nécessaires sous la condition desquelles il les a créés dès l'origine.

Non pas que, comme le pensait Newton, il ait jamais à réparer dans son ouvrage des imperfections qu'amène par une conséquence imprévue quelque

rouage mal disposé : la perfection de l'acte créateur consiste précisément à avoir fait les êtres de telle sorte, qu'en raison des lois éternelles, fondées sur l'essence divine, auxquelles ils sont nécessairement soumis dans leur développement, aucune conséquence contraire aux vues primitives ne puisse jamais se manifester, et que les changements qui diversifient l'univers doivent osciller entre des limites assez étroites pour que l'ensemble ne soit jamais bouleversé ni détruit ; mais dans cet acte originel ne paraît pas impliquée nécessairement la connaissance déterminée des individus ni des détails à venir, laquelle ne résulte que de l'action même qui les maintient à chaque instant dans l'existence. Or c'est cette connaissance du développement indéterminé en principe des êtres libres, qui constitue la providence toujours actuelle par laquelle Dieu suit tous nos progrès, les prépare et les aide au besoin.

Mais laissons à la métaphysique la discussion approfondie de ces divers points ; contentons-nous de faire remarquer d'avance, contre les objections qu'on nous fera, que le Dieu de la conscience morale n'est pas le Dieu des Éléates. Il est, dans son essence, aussi absolu, aussi infini, aussi immuable, et beaucoup plus réel que ce Dieu-là; mais, dans ses rapports avec son œuvre, nous ne le pouvons concevoir que comme s'accommodant en quelque façon à ses créatures, pour les relever jusqu'à lui.

Revenons donc à notre principe fondamental de la création d'un monde d'êtres raisonnables et libres qui doivent tendre incessamment vers la perfection.

Trois points essentiels nous restent à examiner

maintenant. C'est d'abord de savoir quelles lois résultent pour notre conduite morale des principes que nous venons d'établir. Puis, quelles conséquences on en peut tirer pour le but final de notre être et pour notre destinée future. Enfin, quels sont également le but et la loi qui doivent s'imposer au développement de la société humaine considérée dans son ensemble.

Seul parmi les êtres qui l'entourent, l'homme sait qu'il est créé en vue d'une fin, et comprend que cette fin est le bien, la perfection absolue. A lui seul s'impose par suite le principe de l'obligation morale ou le devoir rigoureux de poursuivre cette fin autant qu'il est en lui.

Tous les efforts de l'homme doivent donc tendre à connaître parfaitement les principes du vrai et du bien, et à en faire la règle dominante de toute sa conduite, c'est-à-dire à prendre pour but de son existence la réalisation de la plus grande somme de bien possible, en soi et dans les autres, ce qui est le but même en vue duquel Dieu nous a faits. Or le vrai et le bien sont absolus, les mêmes pour tous, et ils correspondent non pas à nos dispositions, à nos goûts, à nos penchants individuels, mais à ce qu'il y a d'universel dans la nature humaine telle que Dieu s'est proposé qu'elle fût.

De là cette loi première de la morale individuelle, de chercher à perfectionner son être, non dans ce qu'il a de passager et de variable en chacun de nous, mais dans ce qui constitue son essence : l'intelligence et l'amour du bien, la liberté et la personnalité qui se fondent sur la raison.

Les règles que nous devons suivre à l'égard de nos semblables découlent du même principe. Car tous les hommes ayant une fin identique, nous devons les aider à y parvenir, bien loin d'apporter aucun obstacle à l'accomplissement de leur destinée. De là un double devoir : d'abord concourir activement aux progrès de nos semblables vers le bien, ce qui constitue un service positif; puis, ce qui n'est plus que de stricte justice, nous abstenir de tout acte qui pourrait porter atteinte soit au progrès intérieur de leur âme, soit aux conditions physiques sans lesquelles l'existence même de l'homme et par conséquent sa marche vers la perfection est impossible.

Le mérite ou la culpabilité de tous nos actes peuvent ainsi se déduire du principe fondamental sur lequel repose la morale tout entière. Mais, si réelle que soit cette déduction pour l'analyse philosophique, si nécessaire même qu'on la puisse dire pour l'établissement scientifique de la doctrine morale, elle n'est heureusement pas indispensable pour éclairer dans son exercice la liberté de l'homme.

Par une application immédiate de la conception absolue du bien, chacun de nous porte en effet un jugement instantané sur la valeur morale de toute action, et se trouve par là mis en demeure de prendre une détermination méritoire ou coupable. Cependant ces jugements immédiats, comme tous ceux du même genre, ne sont pas toujours d'une justesse absolue; ils ont besoin d'être redressés, l'intelligence tout entière a besoin d'être éclairée, sur ce point comme sur tous les autres, par l'étude réfléchie des principes de la raison; et c'est précisément là ce qui

fait l'importance et la nécessité d'une doctrine scientifique.

L'analyse que nous avons donnée des éléments de notre essence montre évidemment, selon nous, que la fin de l'homme n'est pas dans la forme actuelle de son existence.

Au point de vue de ses tendances et de ses affections, notre âme ne peut être satisfaite d'aucun des biens qu'elle rencontre ici-bas; et tandis que tous les autres êtres y trouvent le développement complet de leur nature et l'entière satisfaction de tous leurs désirs, l'homme seul, rassasié des choses de la terre, sent encore le vide dans son cœur.

Est-il possible de supposer que ce soit là le but de sa création? Non, il conçoit le bien absolu, l'être parfait, Dieu; c'est là qu'il aspire, et il sent que par l'exercice de sa liberté dirigée selon la raison, il peut s'avancer chaque jour davantage vers ce but suprême de ses efforts.

Telle est en effet la loi de notre nature. Aux autres êtres, Dieu a donné une destinée finie, et il la leur a donnée toute faite et immuable pour eux. Nous, au contraire, notre but, c'est un état d'infinité et de perfection, de dignité et de bonheur. Mais il nous faut le conquérir.

L'immortalité de l'âme n'est donc pas, dans une doctrine philosophique sérieuse, une question isolée et controversable, c'est le fonds même de la connaissance de l'homme, c'est le principe de son être, principe hors duquel sa destinée en ce monde serait inexplicable et sans loi possible, parce que cette loi n'aurait ni base ni sanction.

Le dogme des peines et des récompenses, qui s'y rattache étroitement, n'est pas plus susceptible de doute, parce qu'il est inséparable de la conception d'une destinée obligatoire. Seulement, nous devons le dire, c'est rabaisser infiniment le principe réel de notre destinée et de la responsabilité de notre existence, que de la faire reposer uniquement sur la crainte ou l'espérance purement égoïste d'un bien ou d'un mal sensible.

De même nous devons dire que Dieu, qui nous a créés librement en vue de la perfection et du bien, et qui par là mérite de notre part un amour et une reconnaissance sans bornes, devra nécessairement accabler du poids de sa justice ceux qui, méprisant ses généreux desseins, auront refusé de poursuivre le but véritable de leur être. Dieu est le législateur et le roi du monde moral : c'est avec ce caractère que nous devons le concevoir toujours. Mais il y a loin de cette autorité qui se fonde sur la règle absolue du bien, à ce pouvoir despotique qu'on attribue quelquefois à Dieu et d'où l'on prétend faire descendre tous nos devoirs. La conception du bien absolu doit rester la base nécessaire de toute doctrine morale et religieuse, et la loi suprême de la liberté divine comme de la nôtre.

Si l'homme, pris individuellement, a sa fin au-delà de ce monde, le rôle de la société semble au contraire s'y renfermer. La tâche qu'elle doit remplir, la perfection qu'elle doit poursuivre, ne peuvent être déterminées pourtant que par la connaissance acquise de la fin essentielle de l'homme.

Longtemps on a pensé que la mission de la société consistait exclusivement, comme le devoir même de

l'individu, dans le respect et le maintien de la justice. Réprimer les actes qui portent atteinte au développement de l'activité de chacun, mais sans exercer sur celle-ci aucune influence positive, tel était l'idéal qu'on lui assignait.

Cependant, si la solidarité qu'établit entre les hommes la communauté de nature et de destinée oblige chacun de nous à ne point poursuivre seulement son bien et sa perfection propre, mais à en favoriser activement dans les autres la réalisation; ce devoir moral qui s'impose à chacun de nous envers nos semblables doit s'imposer également au corps social considéré dans son ensemble.

Formée par la réunion d'hommes très-inégaux entre eux sous tous les rapports, la société a pour raison d'être et doit se constituer de telle sorte, qu'étant régie par les plus capables de travailler au bien général, elle tende sans cesse à relever ceux qui sont au-dessous.

Son rôle n'est donc pas seulement de faire respecter l'état et les droits actuels de chacun, il doit être plus généreux et plus actif; et par exemple il faut que la société ne se borne pas à maintenir l'ordre en dominant ceux qui ne peuvent prendre part à la direction de l'ensemble, mais qu'elle travaille à les rendre dignes de s'élever un jour à l'exercice des mêmes droits par le développement de facultés égales. Le concours du plus grand nombre possible à la direction des affaires communes, concours fondé en droit sur le principe de l'égalité naturelle, paraît être de plus, dans une société où existe d'ailleurs un principe constant d'autorité, l'assurance la plus forte du main-

tien des intérêts de tous et le germe le plus fécond d'activité et de progrès; mais pour que ce concours soit sans dangers, il lui faut des garanties dans la condition même de ceux qui le prêtent : on voit donc encore par là que la société doit tendre toujours à éclairer, à améliorer de toute manière la masse des individus qui la composent.

Ainsi elle répondra vraiment aux desseins du Créateur, en contribuant à développer dans l'humanité l'intelligence et l'amour du bien, le respect de la liberté et de la dignité morale.

Par quels moyens ce principe général peut-il passer dans la pratique de la manière la plus efficace? Comment la société, sans entamer les droits et la permanence nécessaires de l'autorité gouvernementale, amènera-t-elle la plus utile participation de ses membres aux affaires communes? Quelles mesures seront capables, sans violer aucune propriété légitimement acquise, d'augmenter les ressources des plus pauvres, et, par l'accroissement de la richesse publique, par la production plus abondante des choses nécessaires au plus grand nombre, d'amener cette amélioration matérielle qui semble la condition indispensable des progrès de la vie morale? Il serait trop long de l'établir en détail : mais on peut facilement entrevoir la possibilité d'une telle déduction, et c'est tout ce que nous pouvons faire ici.

# CHAPITRE VI.

Conséquences générales. — La Religion et la Philosophie.

En résumé on voit donc que si, pour épuiser le problème de la certitude, on descend jusqu'aux dernières profondeurs de la pensée humaine, sous cette variété d'opinions et de croyances contradictoires qui d'abord nous décourage, sous cette diversité de jugements individuels où il semble impossible de rencontrer l'unanimité en aucun point, on découvre enfin le principe universel de la pensée pure, c'est-à-dire l'essence constitutive de la nature raisonnable.

Enveloppée longtemps dans les applications et dans les connaissances particulières, cette essence nécessaire de toute intelligence se manifeste enfin à l'analyse par un certain nombre de notions fondamentales qui répondent aux principes mêmes de l'être et de l'éternelle vérité.

Ainsi par l'étude complète de la pensée, nous sommes conduits à reconnaître à la fois comme idées absolument vraies et comme conditions nécessaires de tout exercice de l'intelligence, ces conceptions irréductibles des éléments derniers de toute réalité, dont l'objet primitif est dans les principes mêmes qui constituent l'essence de l'Être des êtres.

Dégager ces conceptions par une analyse à laquelle notre méthode ne permet aucun écart arbitraire; les

réunir ensuite en un faisceau qui se forme pour ainsi dire de lui-même par la simple juxtaposition de ses éléments, et qui ne laisse aucune place à l'opinion conjecturale ni à l'aberration systématique; telle est la voie que nous suivons et qui nous conduit tout ensemble à la conception des fondements derniers de la vérité des choses et à la connaissance de Dieu.

Par là en effet nous sommes amenés à reconnaître dans le principe nécessaire de tout ce qui existe cette admirable et féconde unité que l'infinité de ses perfections constitue et ne divise pas; cette personnalité absolue, intelligente et libre, qui, se possédant jusque dans les derniers fondements de sa nature, n'ayant besoin que de soi-même pour être, réalise et trouve à la fois dans sa propre essence l'éternelle et inépuisable source du souverain bien.

Voilà le Dieu en qui l'univers a nécessairement la raison de son existence et de ses lois; qui a produit le monde et l'humanité, non par aucun besoin de sa propre nature, mais par un acte gratuit de sa liberté bienveillante, et pour que cette perfection infinie dont il jouit éternellement lui-même, d'autres êtres y participassent, en connaissant, en aimant et en pratiquant le bien.

Ne pouvant toutefois faire cette œuvre parfaite, ni même la créer telle qu'une meilleure ne fût toujours concevable, il y a mis du moins le germe d'une perfection toujours croissante; car il en a gravé l'idée dans le cœur de sa créature, et c'est par là que l'homme, connaissant le bien suprême en vue duquel il a été fait, peut et doit s'approcher sans cesse de ce

but par de constants efforts et y diriger ses semblables comme lui-même.

Mais n'atteignons-nous pas ici, en même temps que le fondement de toute vérité, la loi suprême de notre destinée individuelle et de l'humanité tout entière? N'avons-nous pas montré combien il est facile de déduire de ce principe les règles de toute morale et de toute société?

Tel est en effet l'ensemble rigoureux des principes de la raison, lorsque pénétrant au delà des opinions particulières on s'élève jusqu'aux conditions universelles de toute pensée ; telle est à cette hauteur l'étroite solidarité des principes et des conséquences, qu'on y découvre ou qu'on y méconnaît à la fois et tout fondement réel de la vérité des choses et tout idéal de la destinée humaine.

Car si, au lieu de reconnaître à notre intelligence la conception immédiate de ces principes éternels de l'être et de la perfection divine, dont le monde ne nous présente qu'une imparfaite et contingente image, on prétend nous renfermer au contraire dans la perception des choses qui passent et des phénomènes qui s'ajoutent indéfiniment l'un à l'autre, en nous accordant seulement le soupçon impuissant de quelque principe obscur et insaisissable qui soutienne et embrasse tout cela ; non-seulement par ce système, dernier refuge du sensualisme et du scepticisme aux abois, on enlève toute réalité intelligible et au principe absolu lui-même et à ses manifestations, mais en détruisant toute raison, c'est-à-dire toute cause déterminée, toute fin et toute loi, qui puisse expliquer et qui domine la série indéfinie des apparences et des

phénomènes, on se rend impuissant à assigner le but et le sens de la destinée de l'homme, soit pour l'individu, soit pour l'espèce. On se condamne donc d'abord à ne pouvoir établir aucune règle morale, et en outre à ne reconnaître d'autre principe social que la satisfaction la plus complète des besoins égoïstes de chacun, une perfectibilité indéfinie, c'est-à-dire inintelligible et sans but, et la poursuite d'une égalité chimérique entre des fantômes passagers, ignorants de la cause et du but de leur existence, troupeau indigne du nom d'hommes.

Ainsi d'une recherche en apparence purement abstraite sur les principes et la valeur de notre pensée peuvent dépendre en définitive toutes les croyances et toutes les règles pratiques qui doivent s'imposer à la vie de l'individu et au développement social. Et non-seulement, comme nous le disions au début de cet ouvrage, le problème de la certitude n'est pas une question oiseuse et frivole, non-seulement il est naturel de le soulever, et c'est pour la philosophie un devoir rigoureux, non une vaine prétention, de l'aborder et de le résoudre, mais, outre son importance scientifique, il en a une morale plus grave encore.

C'est que, comme les neiges éternelles et les sommets presque inaccessibles des montagnes, dont le vulgaire admire et déplore d'en bas l'imposante stérilité, sont cependant la source de fleuves qui vont féconder les plaines comme de torrents qui les ravagent, ainsi du haut de ces arides questions métaphysiques, où si peu d'esprits semblent pouvoir atteindre, descendent à flots pressés d'irrésistibles conséquences qui portent la vie ou la mort dans le cœur des nations.

Et si cela a été vrai de tout temps et pour ces systèmes particuliers qui se sont succédé dans l'histoire, ce doit l'être bien plus encore des deux tendances opposées entre lesquelles le progrès de la science permet de partager aujourd'hui tout le champ des discussions philosophiques, puisqu'il s'agit ou de méconnaître absolument la providence de l'Être divin, la loi de notre nature et le but de notre destinée, ou d'accepter comme scientifiquement établies les bases éternelles de toute morale et de toute religion.

Non pas que pour juger cette grande cause nous voulions en appeler uniquement à des croyances dont nos adversaires récusent l'autorité : nous espérons avoir montré par d'assez longues discussions quelle nous paraît être la doctrine vraiment rationnelle, expression rigoureuse des principes nécessaires de toute pensée. Mais peut-être que dans un temps où les uns prenant la tolérance pour la consécration sociale de l'indifférence absolue, les autres redoutant à tort pour des croyances religieuses légitimes les progrès de la raison philosophique, tous semblent s'accorder à repousser comme d'impuissantes et dangereuses chimères l'agitation des idées et la recherche des principes, peut-être, disons-nous, en de telles circonstances, ne sera-t-il pas superflu de montrer combien il est indispensable, au contraire, pour que notre société se maintienne et se développe sur les bases de sa constitution nouvelle, d'établir entre tous les esprits un accord dont la connaissance philosophique du vrai est la première condition.

Descendons en effet un moment des hauteurs de la spéculation à l'examen des faits qui nous entourent.

Ce siècle a déjà noblement marqué sa place dans l'histoire : un régime d'ordre et de paix fermement maintenu, et par sa durée même, devenu la première condition de l'avenir; l'ordre social rétabli sur les bases du droit, et parmi les principes de sa constitution nouvelle montrant au premier rang ceux qui lui assurent une amélioration progressive; l'industrie enfin développée dans des proportions jusqu'alors inconnues, et ennoblie en même temps par la généreuse mission de satisfaire aux besoins de tous, et non au luxe de quelques-uns : ce sont là des œuvres glorieuses et qui promettent d'être fécondes, si rien n'en vient entraver ni fausser les résultats.

Mais qui se pourrait croire pleinement rassuré à cet égard, tant qu'un mouvement intellectuel et moral proportionné à celui de toutes les autres tendances ne viendra pas éclairer et soutenir des progrès très-réels sans doute, mais insuffisants en eux-mêmes, parce que, seuls, ils manquent de direction et de garantie?

Car si c'est par exemple une conquête de notre époque que les affaires humaines ne se doivent plus diriger désormais par le hasard et la force des événements, mais d'après les seuls principes de la justice et de la raison, tant que le fondement premier de la raison et de la justice ne sera ni fixé, ni reconnu, tant que le type idéal sur lequel la société doit se régler pour s'améliorer sans cesse ne sera pas clairement conçu et universellement accepté, qu'arrivera-t-il et quelle sera notre situation?

En politique, on verra des esprits plus généreux qu'éclairés, impatients du présent, avides d'un ave-

nir inconnu, pour détruire des abus secondaires ou guérir des maux en partie inévitables, remettre chaque jour en question les principes fondamentaux de l'état social. Le pouvoir, de son côté, uniquement occupé de prévenir par sa résistance des bouleversements nouveaux, repoussera tout changement, et maintiendra les institutions défectueuses aussi bien que les meilleures. En un mot, nous n'échapperons entièrement à la menace de deux fléaux à la fois opposés et inséparables, l'agitation anarchique et le despotisme de l'immobilité; nous n'aurons vraiment conquis cette stabilité féconde qu'assure le développement éclairé de la liberté et du progrès, que quand le désordre intellectuel où nous vivons aura fait place à des convictions communes et inébranlables sur les principes et les besoins de la société moderne.

De même, à un autre point de vue, c'est sans doute une des tendances et une des gloires de notre temps que de répandre dans toutes les classes de la population le double bienfait de l'instruction et du bien-être. Mais ne sera-ce pas là une source de corruption et de danger, au lieu d'un progrès véritable, si l'on ne fait en sorte que le principe spirituel, ainsi dégagé des ténèbres et des influences où le retenaient plongé l'ignorance et la misère, reconnaisse une autre application de son activité intellectuelle que la satisfaction de l'intérêt et du plaisir, d'autres objets, d'autres mobiles d'affection que ceux des sens, un autre but enfin de sa destinée et une autre règle de ses actes que la poursuite en ce monde d'un bien-être matériel et égoïste?

Donner en effet une instruction incomplète sans la

rattacher à des principes solidement établis; surexciter les aspirations de l'âme vers le bien, en lui facilitant les jouissances de ce monde sans la diriger vers un but supérieur par des convictions sérieuses; c'est, selon nous, préparer le terrain aux plus graves erreurs morales, c'est consacrer la domination du corps sur l'âme, qu'on prétend et qu'on devrait en relever par cette même voie.

Si donc en parcourant l'histoire de la philosophie elle-même nous avons cru trouver dans l'enchaînement de ses progrès le secret de sa constitution scientifique; s'il nous a semblé possible qu'aujourd'hui, par la claire conscience de son objet et sa méthode, elle se donnât enfin pour ce qu'elle doit être, l'organe fidèle des principes essentiels de la raison; en jetant ici les regards sur la société où nous vivons, nous voyons la nécessité de ce mouvement intellectuel, par le développement des besoins nouveaux auxquels il est appelé à répondre.

Car, dans une société qui prend pour règle les lois mêmes de la vérité et de la justice proclamées par la raison, et pour but l'affranchissement et la dignité de la personne humaine, cet accord des volontés que peut seule produire l'harmonie des intelligences est le lien social le plus solide et le plus nécessaire; et cette unité des esprits ne peut être réalisée à son tour que par la connaissance philosophiquement établie des principes universels de toute intelligence et de toute vérité.

Ici cependant, à mesure que notre horizon s'élargit, un élément nouveau se présente à nous.

Jusqu'à ces derniers temps sans doute la société

humaine n'avait point entrepris de se reconstituer entièrement sur les bases de la vérité et de la justice philosophiquement établies; mais, en conservant les formes que le temps lui avait imposées, elle se réglait dans la pratique sur les croyances, sur les lois morales que la religion lui enseignait. Cet élément jusqu'alors unique doit-il maintenant disparaître pour faire place à la philosophie? ou bien, si, comme tout semble le prouver, c'est là un des principes indestructibles de l'esprit humain et de la société, doit-il cependant ne conserver avec la philosophie que des rapports factices, et ces deux puissances spirituelles, étrangères l'une à l'autre, ne présenteront-elles à l'avenir que le spectacle d'une interminable division? Si cela était, il faudrait désespérer de pouvoir répandre par la voie de l'intelligence réfléchie l'influence du vrai et du bien dans les âmes, puisque cette division serait toujours un prétexte avidement saisi par les hommes pour révoquer en doute tout ce qui n'est pas matériel, et pour repousser des doctrines qui répugnent nécessairement à une intelligence aveugle, à une sensibilité bâtarde, à une volonté qui se repose dans l'esclavage.

Il nous faut donc montrer ici le rapport étroit qui unit entre eux ces deux principes, et après avoir établi dans leur ensemble les données essentielles de la raison, il faut faire voir que si la philosophie pose sur des fondements qui lui sont propres les assises universelles de toute doctrine religieuse et de toute loi morale, elle sait ne voir là-dedans que ce qui s'y trouve, elle ne croit pas avoir comblé par là toutes les difficultés, satisfait à toutes les questions de l'in-

telligence, à tous les besoins du cœur de l'homme.

Et il serait bien douloureux pour nous, en effet, que nos efforts pour élever à l'état de science véritable les principes généraux sur lesquels s'appuie nécessairement tout enseignement religieux, bien loin de servir à ramener la concorde entre ces deux sources de vérité et de perfection, donnassent à penser au contraire que l'une d'elles soit suffisante et que l'autre soit ou entièrement superflue, ou même incompatible avec les vérités incontestables que nous avons essayé d'établir.

Nous devons montrer, ce nous semble, qu'il y a entre la religion et la philosophie une étroite solidarité, et que si la légitimité des vérités de raison est nécessaire, comme nous l'avons fait voir précédemment, à l'établissement même des vérités religieuses, celles-ci, à leur tour, ne sont pas, il est vrai, complétement démontrables par la raison seule, car ce serait alors dangereusement confondre les deux domaines, mais répondent à des problèmes que notre raison se pose sans les pouvoir résoudre, et qu'enfin ces réponses n'entraînent nullement la destruction des vérités de raison, ni n'infirment les moyens qui nous les ont fait découvrir.

Si nous prenons en effet l'homme dans l'état où il se présente à nous, avec les doutes qui l'accablent et les questions qu'à bon droit il se pose en présence des doctrines soit religieuses, soit philosophiques, qui s'offrent à ses regards, il nous faudra avouer que l'examen rationnel de ces doctrines pourra seul fournir un moyen humain de conduire notre esprit à quelque conviction positive et à un choix définitif

entre ces doctrines contradictoires. Et nous n'en voudrions d'autres preuves que les démonstrations auxquelles on a recours dans nos temples pour ramener à la religion les hommes de ce temps. Mais ces discussions ne peuvent utilement avoir lieu qu'autant qu'on s'appuiera sur des vérités nécessaires, philosophiquement établies et universellement acceptées par la pensée comme les fondements de toute doctrine possible : par exemple l'existence d'une cause intelligente de l'univers, celle d'un principe d'activité libre en nous, et la nécessité d'une destinée obligatoire pour l'être raisonnable.

C'est là le point de départ nécessaire de quiconque voudra nous prouver l'importance d'une croyance religieuse et la supériorité de telle religion; et, je le répète, ce point de départ, qu'on en convienne ou non, est entièrement philosophique. Or c'est par là que nous nous croyons en droit de dire que la religion est très-directement intéressée à ce qu'il existe dans la raison humaine une force propre et une science légitime qui puisse nous conduire à découvrir les fondements de la vérité.

Mais, ces fondements reconnus et établis comme nous avons essayé de le faire, la raison humaine se peut-elle déclarer satisfaite et repousser tout enseignement ultérieur? Tant s'en faut, qu'elle nous paraîtra alors plus capable, au contraire, de sentir le besoin d'une doctrine qui vienne l'éclairer et la fixer sur des points où, bien loin de pouvoir nous-même rien affirmer de précis, nous pouvons reconnaître comme nécessaire l'intervention d'un principe supérieur.

Lorsque nous partons de l'état actuel de notre pensée, nous pouvons tirer des paroles mêmes du sceptique la réfutation de ses doutes : nous pouvons le conduire par les forces mêmes de la raison à se reconnaître en rapport avec une vérité absolue, à concevoir la vraie nature de l'essence éternelle, principe et but de sa propre existence. Mais l'homme a-t-il été de tout temps capable de se donner une telle démonstration? Est-ce par un progrès qui vienne de lui seul qu'il est arrivé à ce point? Si, dans les premiers temps de l'humanité, le principe supérieur de l'intelligence et de la liberté morale s'était trouvé profondément enfoui sous l'enveloppe grossière de la sensibilité, eût-il pu, par ses seules forces, s'en dégager, s'éclaircir, arriver à une pleine possession de lui-même? L'humanité enfin, dans cette hypothèse, nous offrirait-elle un progrès véritable, ou en serait-elle réduite à l'abrutissement des peuples sauvages; à l'éclat passager de ces doctrines de l'antiquité, incapables de prévenir une décadence générale; ou enfin à ces maximes sages, mais impuissantes, de la gravité orientale, qui n'ont guère produit d'autre effet que l'immobilité dans l'individu et dans l'état?

Ces problèmes, toute pensée développée par la philosophie se les posera nécessairement, et je doute qu'en les étudiant sans prévention, on méconnaisse la nécessité, à l'origine de la race humaine, d'un état primitif où le principe de la raison et de la liberté ait reçu d'abord en nous une manifestation éclatante, mais surnaturelle et peu durable parce qu'elle ne reposait pas sur la réflexion; puis, que dans cet état d'abaissement coupable où l'essence spirituelle tomba

ensuite en se soumettant aux influences sensibles, on puisse douter encore que la lumière et la force morale primitive ait dû être ravivée et comme fixée par un enseignement précis et une action nouvelle de Dieu, pour prévenir une déchéance et un égarement indéfini, pour empêcher que dans l'humanité le principe du vrai et du bien s'éteignît entièrement, pour développer enfin le germe fécond, mais étouffé, de la dignité morale et du progrès. Certes, pour qui connaît les faiblesses de la raison et de la liberté humaine, alors même qu'elle est instruite de ses lois et les a déjà pratiquées; pour qui s'est démontré par là même que, s'il y a une Providence qui ait créé l'homme en vue du bien, elle doit travailler en quelque sorte sans cesse à l'y diriger; il est difficile, ce nous semble, d'hésiter sur ce point, et de nier que pour préparer l'avénement même de la liberté dirigée par la réflexion, il ait fallu l'influence incessante et l'intervention répétée d'une lumière et d'une grâce supérieures.

Ainsi, en s'interrogeant sur le passé, la science de la raison découvre les plus intimes et les plus inébranlables fondements de la religion dans l'humanité.

Mais ce n'est pas tout. S'il a fallu, pour nous amener jusqu'ici, une influence continue de la Providence, dont les enseignements et les grâces font le domaine propre de la religion, cette action surnaturelle devient-elle inutile en présence du développement philosophique?

On convient d'abord que la réflexion scientifique devant être le partage d'un petit nombre, la religion sera encore nécessaire pour tout le reste; cela ne suffit pas cependant ; car il s'agit de savoir si le philosophe

aura le droit de se considérer comme étranger et supérieur au principe religieux, par cela seul qu'il aura déterminé scientifiquement en vertu de la réflexion les principes universels de la pensée et de l'être, la loi de sa destinée et de sa liberté morale.

En premier lieu, le principe de l'intelligence et celui de la liberté n'étant point identiques, c'est-à-dire, la liberté pouvant être très-faible et la volonté très-coupable là où l'intelligence est très-complétement développée; s'il y a dans le principe religieux le secret d'une influence spéciale de la Providence sur la liberté de l'homme pour la conduire au bien, le philosophe, qui ne sera point parfait en pratique de cela seul qu'il connaîtra les conditions de la perfection, aura, comme tous les autres, besoin de ces grâces pour se soutenir dans la voie du progrès intérieur.

Mais ce sont là des considérations morales qui ne rentrent pas assez immédiatement dans notre sujet. La vraie question pour nous est de savoir si la foi religieuse est détruite dans son principe par la certitude rationnelle, ou si, ayant un fondement distinct, elle peut subsister avec elle.

Hé bien, si la foi religieuse n'était autre chose que cette croyance naturelle (dont nous avons parlé au début de cet ouvrage) qu'ajoute d'abord l'intelligence aux objets qu'elle conçoit ou qu'elle imagine, une telle allégation serait vraie. Mais il faudrait admettre pour cela d'abord que les dogmes métaphysiques et moraux de toute religion fussent exclusivement le produit du développement spontané de l'intelligence humaine, ce qui exclurait les considérations que nous avons présentées plus haut. De plus, il faudrait être

absolument étranger au principe spécial de la foi chrétienne.

Celle-ci réside dans la conscience de l'influence providentielle en nous, lorsque l'âme se sent agir, en quelque sorte, dans ses facultés supérieures, et saisit immédiatement par là Celui qui se révèle à ses élus en les attirant vers soi (1).

Si ce fondement de la foi chrétienne est réel (et on ne pourrait le nier, je pense, qu'en méconnaissant les faits et en niant l'action providentielle elle-même), d'où vient que le philosophe serait étranger à ce privilége? D'où vient qu'enfermés dans les abstractions, réduits à concevoir Dieu d'une manière scientifique, et, comme dit Bacon, par un rayon réfléchi dans le miroir de notre pensée, nous ne pourrions le percevoir directement en nous, s'il veut bien, sous des conditions spéciales peut-être, nous faire la grâce d'y agir d'une manière surnaturelle? Sans doute une raison plus éclairée pourra rendre cette perception plus intelligente, la réflexion plus développée pourra donner à ce phénomène les caractères d'une certitude véritable : ce n'en sera pas moins toujours là un fait irréductible à tout autre, un fait que la réflexion scientifique peut constater en nous, mais dont elle ne saurait ni absorber ni détruire le principe dans la nature humaine.

(1) Il faut se garder de confondre ce fait avec l'extase des mystiques de toutes les sectes. L'extase, c'est la suspension de toute énergie personnelle et volontaire au profit de l'action immanente par laquelle le Créateur nous fait être. Dans la foi, effet de la grâce, la volonté, la personnalité de l'homme restent, au sein même de la conscience, distinctes de l'action providentielle, qui doit devenir pour nous la base et le soutien d'un nouvel effort.

Soit donc que l'on considère le passé de l'humanité, soit qu'on interroge la conscience sur les faits actuels de l'âme, partout on voit la religion s'ajouter à la philosophie et en compléter les données sans les contredire en aucune sorte. Il en est de même dans le problème de la vie future.

La science démontre que, créé par Dieu en vue de la perfection, l'homme atteindra ce but dans d'autres régions, s'il l'a ici-bas poursuivi autant qu'il était en lui. Mais y a-t-il un seul de nous qui ait suffisamment satisfait à cette condition pour se présenter sans crainte devant une inexorable justice? Le péché est-il effacé par le mérite, ou suffit-il pour l'annuler? Question effrayante, et qui s'élève nécessairement sur les fondements mêmes posés à la morale par la science philosophique. Il faut s'en rapporter, dit-on, à la bonté de Dieu; mais cette bonté ne saurait détruire la justice; elle ne peut d'ailleurs s'exercer sans motif, et si ce motif vient de notre volonté, c'est mérite de notre part; si des nécessités de notre nature, c'est donc une faute du Créateur qu'il réparerait lui-même en excusant le mal?

S'il y a un dogme religieux qui, tout écrasant qu'il soit pour notre intelligence, satisfasse à cette difficulté insoluble pour notre raison; qui, dans un sacrifice volontairement subi par Dieu lui-même et fondé sur le principe même de la création et de la providence, l'amour de l'humanité, trouve à la fois l'accomplissement de la justice et la source inépuisable de la miséricorde divine; qui enfin serve de motif et de fonds à ces grâces que Dieu répand gratuitement sur l'ensemble de l'humanité et sur ses membres individuels; je

vois bien ce qu'un tel dogme ajoutera aux données de la philosophie rationnelle, à quel besoin de mon âme il viendra répondre, je ne vois point en quoi il contredira les vérités précédemment établies; je vois bien aussi que ce dogme ne saurait être scientifiquement démontré, puisqu'il exprime un acte libre de la Providence, mais en même temps je trouve en moi, dans le sentiment que me fait éprouver ce dévouement, cette manifestation éclatante et que rien ne lui pouvait imposer, de l'amour de Dieu pour sa créature, un motif d'y ajouter foi dont il semble que l'idée seule m'élève vers la perfection.

Ainsi les vérités scientifiquement établies par la philosophie servent de base à la doctrine religieuse, bien loin de la détruire et d'être contredites par elle.

Et si nous parlons de la religion en général, ce n'est pas que nous mettions sur le même rang toutes les doctrines qui portent ce nom : c'est qu'au contraire, arrivés pour ainsi dire au sommet de la science philosophique, en nous interrogeant sur les problèmes qui restent sans solution, sur les éléments de notre nature que la philosophie ne peut revendiquer comme de son domaine, nous déterminons précisément les points spéciaux auxquels une religion véritable doit satisfaire. Par là nous reléguons donc au rang inférieur de produits spontanés et imparfaits de l'intelligence de l'homme ces doctrines religieuses qui entourent seulement de dogmes plus ou moins arrêtés, plus ou moins grossiers, les données essentielles de la raison sur Dieu, sur notre destinée, et la croyance indestructible à l'intervention de la Providence dans le monde; tandis que nous donnons la preuve la plus

rigoureuse, la plus irrécusable de la légitimité d'une véritable religion, s'il s'en trouve une qui remplisse précisément les conditions que la raison a reconnues d'avance. Or c'est là, sans aucun doute, le seul terrain solide dans lequel la doctrine religieuse puisse jeter désormais de profondes et d'inébranlables racines, parce que, trop étranger peut-être aux tendances qui l'attachaient autrefois à la croyance religieuse, l'homme est devenu plus capable, en revanche, d'arriver à la vérité par la route de la raison, et ne veut plus même s'y laisser conduire que par là.

La philosophie rend donc à la religion le plus éminent service en établissant comme des vérités universelles les bases nécessaires de ses enseignements, en montrant de plus la réalité du domaine spécial qui doit lui appartenir, et en fournissant par là un des moyens les plus élevés de reconnaître la véritable religion.

Mais si ces deux sources de lumière ont entre elles des rapports tellement étroits qu'une grande partie des dogmes qu'elles enseignent leur soit commune, et que la doctrine scientifique semble pouvoir servir comme de préparation à la doctrine religieuse, pourquoi ne pas les unir et les absorber en quelque façon l'une dans l'autre, pourquoi réclamer en faveur de la philosophie une complète indépendance?

Quelque désirable, facile même, que soit leur union dans les intelligences individuelles, des motifs irréfragables exigent que dans l'ensemble des esprits et des choses les deux principes, sans être opposés, ne soient pas solidaires : chacun d'eux y doit gagner en force et en influence.

La religion, en effet, par son essence même, appuie nécessairement son enseignement sur le fait d'une révélation, fait de pure foi, non de raison ni de science. Dès lors, quelque développement qu'elle accorde à la pensée, soit qu'elle en emploie seulement les éléments les plus simples, les plus indispensables à l'exposition des dogmes révélés; soit qu'en lui ouvrant un plus vaste champ elle lui impose au moins comme *criterium* de certitude un parfait accord avec ces dogmes; en tout cas, elle maintient entre le fait de pure foi et les vérités purement intellectuelles un lien tellement rigoureux, une dépendance de telle nature, que la foi venant à s'ébranler dans une âme, tout l'édifice tombe avec elle, et que l'homme reste désormais sans croyance, sans principes, sans lois, rien ne le rattachant plus ni à Dieu ni à ses semblables.

Ce fait, envisagé dans sa généralité, nous montre donc que s'il n'existait pas dans le monde un organe scientifique et reconnu par tous de la raison universelle, de la vérité légitime et de la justice absolue, il arriverait qu'entre des peuples dont la foi diffère, ou bien dans une nation qui aurait vu diminuer l'influence des croyances religieuses, aucun lien moral ne pourrait subsister, aucun fondement, aucun but ne pourrait être assigné à la constitution ni aux progrès sociaux. Que la philosophie vienne donc à disparaître de la terre en de telles circonstances, qu'on jette au vent ses débris et qu'on arrache du cœur de l'homme cette incomparable autorité que les erreurs mêmes de la raison n'ont pu lui faire perdre, et le monde intellectuel tout entier s'écroulant, l'huma-

nité en quelque sorte privée de son âme n'aurait plus qu'à suivre les impulsions aveugles des besoins et des sens, c'est-à-dire qu'ayant perdu la conscience de sa nature, la connaissance de sa destinée et de ses lois, elle ne conserverait plus qu'une apparence de vie, sous l'empire, seul certain désormais, du despotisme et du hasard.

Grâce à Dieu, l'espèce humaine saura se défendre d'un tel abaissement ; et, en se rendant compte de ce qu'elle est, de ce qu'elle doit être, elle reconnaîtra peut-être que la religion renferme des principes de perfection dont l'individu ni la société ne peuvent se priver sans périr. Elle ira donc redemander à la religion des enseignements et des grâces dont elle aura compris la légitimité et la valeur ; mais dans cette soumission même elle restera fidèle à sa nature, qui est de se diriger par la raison, et elle n'abdiquera point un droit dont elle s'est rendue digne par tant de travaux et de progrès, qu'elle a payé de tant de malheurs et de tant de sang, le droit de se conduire elle-même, dans son développement ici-bas, d'après les lois de la vérité et de la justice, dont elle demande à la philosophie de se faire le fidèle organe.

---

Tels sont les résultats généraux auxquels m'a conduit l'étude de l'intelligence humaine. Je n'ai pas besoin de dire que je les crois vrais, mais j'oserais affirmer que j'en suis entièrement certain, si l'homme ne devait pas toujours craindre que la petitesse de son

esprit n'ait laissé de côté une partie de la réalité. Cependant j'ai la conscience d'avoir fait de tous les éléments de la pensée un dénombrement si entier, selon l'expression de notre Descartes, et une revue si générale, que j'espère n'avoir rien omis d'essentiel.

D'ailleurs, si je ne pouvais m'assurer de la vérité de cet ensemble d'idées par les principes, j'en jugerais par les conséquences; car c'est le propre de l'erreur qu'en rétrécissant l'esprit elle inspire des sentiments d'exclusion et de haine, et tel est, au contraire, ce me semble, malgré leur rigueur scientifique, le caractère compréhensif et universel de ces doctrines, que je ne puis que souhaiter de les voir se répandre dans l'âme du plus grand nombre possible de mes semblables, et y porter avec elles autant de confiance et de paix intime, autant de sympathie pour tous, qu'elles en ont versé dans mon cœur.

FIN.

# TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE QUATRIÈME. — EXPOSITION CRITIQUE DES PRINCIPALES PHASES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.



LIVRE CINQUIÈME. — RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS.



Paris. — Imprimerie Dondey-Dupré, rue Saint-Louis, 46, au Marais.



